RAFAEL GAMBRA

LA MONARQUIA SOCIAL Y REPRESENTATIVA

EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

LA MONARQUIA SOCIAL Y REPRESENTATIVA

EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

Volúmenes publicados:

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política.* Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER
2. TEODORO HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.* Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y una nota biográfica sobre Haecker, por RICARDO SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.*
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).*
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Tercera edición, en prensa.)
10. LEOPOLDO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Segunda edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.*
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.*
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.*
14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*
15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.*
16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*
17. AURÈLE KOLNAI: *Errores del anticomunismo.*
18. ANGEL LOPEZ-AMO: *La Monarquía de la reforma social.* Premio Nacional de Literatura 1952.
19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*
20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.*
21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*
22. RAFAEL GAMBRA: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*

RAFAEL GAMBRA

LA MONARQUIA SOCIAL Y REPRESENTATIVA

EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid
1954

por EDICIONES RIALP, S. A.-Preciados, 35-Apartado 6.011-Madrid

ESTADES. Artes Gráficas - Evaristo San Miguel, 8 - Teléfono 31 40 79 - Madrid

Prólogo para el lector de 1973

(2ª edición)

El libro que tienes en tus manos, amigo lector, fue escrito justamente hace veinte años y publicado por la Biblioteca del Pensamiento Actual (Rialp) a fines de 1953. Agotado a los pocos años de esa fecha, no volvió a ser reeditado por razones que no son del caso, pero que no creo ajenas a la profunda evolución posterior a que se han sometido muchos grupos y personas.

En su título —LA MONARQUIA SOCIAL Y REPRESENTATIVA— se unieron, por vez primera, los calificativos con que hoy se designa comúnmente (casi oficialmente) a la monarquía que, a título sucesorio, está prevista en las leyes españolas vigentes. Nunca antes de este libro apareció esta doble denominación.

Sin embargo, no quieras ver en este título un adelanto profético ni una influencia —que no sea verbal— sobre la realidad presente. Casi me inclinaría a incluir en este prólogo que escribo para ti, lector de 1973, esa cauta advertencia que se coloca ante tantas novelas y películas: «Cualquier semejanza con la realidad es puramente casual y ajena a la intención del autor.»

Por otra parte, mirando al pasado y no al presente, pienso que esa advertencia pecaría tal vez de injusta. Trataré de explicarme. Aun a despecho de muchos partícipes en el éstablishement político, seguimos viviendo sobre un suelo histórico y una legalidad que proceden del Alzamiento Nacional de 1936 y de la victoria del mismo en 1939. Una de las fuerzas políticas decisivas en aquel levantamiento fue, como bien se sabe, el carlismo. Y también, de un modo difuso o ambiental, el tradicionalismo no precisamente carlista, que, vivo aún en muchos corazones, determinó aquella reacción en sus más profundas y religiosas motivaciones. Este libro, cabalmente, trata de expresar para mentes de nuestra generación la esencia del tradicionalismo político —y del carlismo español— basándose principal, aunque no exclusivamente, en la obra de Vázquez Mella.

De aquí que el legislador que más tarde quiso definir conceptualmente el régimen de la futura Sucesión monárquica haya tenido que re-

currir a las mismas fuentes de inspiración que pusieron título a este libro. Toda vez que otras etiquetas políticas que actuaron también en el Alzamiento Nacional, aunque nuevas en su época, no serían de recibo en la actualidad (piénsese en los calificativos de fascista, totalitario, etc.).

Coincidencia, pues, de origen histórico y coincidencia terminológica. Pero nada más, por desgracia. La posteridad de este libro —sobre todo el último decenio— ha abierto un abismo de lejanía e incomprensión entre su contenido y la realidad vigente o prevista. Así, lo que cuando se escribió podría aún interpretarse como un proyecto para la elaboración de un futuro cercano, parecerá hoy a muchos extemporáneo, irreal o meramente teórico.

El Concilio Vaticano II, en su declaración de «libertad religiosa» (entiéndase de subjetividad religiosa), de evidente inspiración maritainiana, ha renegado de la doctrina tradicional de la Iglesia en materia política. Con ello se ha traicionado a la historia toda de la Cristiandad y dejado a la intemperie cualquier proyecto para la instauración de la sociedad y el Estado sobre bases cristianas, a más de privar de fundamento último a la institución monárquica, que es un poder en cierto aspecto sacralizado. La aceptación ciega e indiscriminada *de esa «libertad religiosa» por parte de un Estado hace que el peso de la lógica le encamine al laicismo liberal o a la tecnocracia socialista.*

¿Quién podría sospechar en 1953 que sólo diez años más tarde la parte más visible del clero católico se entregaría ardorosamente a renegar de la civilización, de la tradición y aun de la fe de veinte siglos de cristianismo en una inaudita autodemolición*? ¿Quién concebiría que la España victoriosa en la Cruzada de Liberación se pondría poco después en seguimiento de esas corrientes, al servicio de su propia economía, sin reconocer otra finalidad nacional que el desarrollo o el «nivel europeo»? ¿Quién imaginaría el actual encarnizamiento de la prensa, la literatura, el teatro y el cine españoles contra todo cuanto recuerde la fe y el honor de su historia? ¿Cabría pensar que en el propio carlismo —cuya razón de ser fue la resistencia última en defensa de cuanto hoy se ve negado y difamado— surgirían voces muy altas en favor de su incorporación a este movimiento de apostolado general?*

Con estas reservas, dejo en tus manos, caro lector, este libro. En él verás «lo que pudo haber sido y no fue». También lo que —por ser de nuestra común tradición— hubiera permitido la unión de todos los españoles en la fidelidad a su espíritu. Quizá te parezca un objeto ya remoto, antediluviano. No lo creas, sin embargo, «superado» por procesos «irreversibles», como dicen los hegelianos de nuestra civilización fáustica. Porque la tradición de la Iglesia siempre acaba rectificando sus aparentes contradicciones en la continuidad de la doctrina recibida. Y porque —bien lo sabes— después del Diluvio volvió a florecer la hierba y los pájaros de antaño tornaron a criar en sus nidos.

INTRODUCCION

Hoy, cuando parece hallarse Europa bajo la amenaza de una posible y gigantesca batalla contra el mundo comunista, cabe pensar que los españoles nos anticipamos en quince años a los actuales puntos de vista del mundo occidental. Según las apariencias, tuvimos entonces una visión profética, marchamos espiritualmente con quince años de adelanto sobre el resto del mundo.

Esto, que oímos con frecuencia, pudiera resultarnos muy halagüeño. Pero no debe olvidarse que, cuando se juzga la historia por los hechos exteriores, se corre el peligro de caer en una visión superficial y, en el

fondo, falsa. Y ello es más imperdonable cuando, como sucede con hechos propios y recientes, poseemos también el espíritu interno que los animó, para conocerlos e interpretarlos. En realidad, la oposición de la Europa de hoy contra el comunismo tiene un sentido muy diferente del que tuvo para los españoles en 1936. Europa ha visto surgir en la realización rusa del comunismo o, más bien, en el crecimiento de su potencia, un peligro para la neutral coexistencia de pueblos y de grupos. La Unión Soviética, en cuanto representa la estrecha alianza entre la organización cerrada de la idea socialista y el fatalismo pasivo del mundo oriental, se ha alzado amenazadora ante el llamado mundo occidental. El europeo ve esto como *un hecho*, un hecho histórico incompatible con la coexistencia liberal de Estados e ideologías, es decir, con la secularización política que, desde la paz de Westfalia, constituye el ambiente y la organización de Europa.

Para los españoles de 1936, en cambio, el comunismo no se presentó como algo nuevo y anómalo; ni siquiera fué nuestra guerra exclusivamente contra el comunismo. Este constituyó, antes bien, el rótulo —o uno de los varios rótulos— con que a la sazón se presentaba un enemigo muy viejo que el español había visto crecer y evolucionar. Aquella guerra no fué la represión circunstancial de un hecho hostil, sino, más bien, la culminación de un largo proceso. Sólo así puede explicarse nuestra guerra como una realidad histórica, porque las *profecías* o los *geniales anticipos* son siempre hechos —intelectuales o intuiti-

vos— aislados, de carácter individual, que no pueden mover una colectividad a la guerra espontánea, popular.

En realidad, España vivía espiritualmente en estado de guerra desde hacía más de un siglo. No puede encontrarse verdadera solución de continuidad entre aquella guerra y las luchas civiles del siglo pasado. Como tampoco, si se viven los hechos en la historia concreta, entre aquéllas y las dos resistencias contra la revolución francesa, la de 1793 y la antinapoleónica de 1808. En las cuales, a su vez, puede reconocerse un eco clarísimo de las guerras de religión que consumieron nuestro poderío en el siglo XVII.

Y, ¿cuál es la causa de esta profunda inadaptación del español al ambiente espiritual y político de la Europa moderna? Puede pensarse, ante todo, y a la vista de esa génesis histórica, en un profundo motivo religioso por debajo de los motivos históricos propios de cada guerra.

Con ello se habrá llegado a una gran verdad: sin duda, la raíz última de este largo proceso de disconformidad habrá de buscarse en una íntima y cordial vivencia religiosa [1]. Así, podemos leer en Menéndez Pelayo: «Desde entonces (se refiere a las matanzas de frailes de 1834), la guerra civil creció en intensidad y fué guerra como de tribus salvajes, guerra de exterminio y asolamiento, de degüello y represalias feroces, que ha levantado después la cabeza otras dos veces y *quizá no la postrera,* y no ciertamente por interés dinástico ni por interés fuerista, ni siquiera por amor declarado y fervoroso a éste o al otro sistema

político, sino por algo más hondo que todo esto, por la íntima reacción del sentimiento católico brutalmente escarnecido y por la generosa repugnancia a mezclarse con la turba en que se infamaron los degolladores de los frailes y los jueces de los degolladores, los robadores y los incendiarios de las iglesias, y los vendedores y los compradores de sus bienes» [2]. A este juicio podría unirse la experiencia más común de nuestra última contienda: la de tantos que, en la revolución, fueron víctimas por sus solas ideas religiosas; la de tantos otros que tomaron las armas sin otro móvil que su conciencia religiosa...

Sin embargo, no se interpretarían bien los hechos si se concibiese a ese móvil religioso con el criterio moderno de «departamentos estanco» que encierra al hecho religioso en un significado y un puesto muy concretos. Evidentemente, no habría sucedido lo mismo si el catolicismo en España se mantuviera recluído en el interior de las conciencias y hubiera permanecido indiferente en materia política. Esto aconteció en los países protestantes, donde las ideas políticas de la revolución no encontraron nunca un enemigo en el sentimiento religioso, y también, en cierta medida, en muchos países católicos. En España siempre hemos oído decir a los perseguidores que no perseguían a sus víctimas por católicos, sino por *facciosos* o por *enemigos de la libertad*, según los tiempos. Claro que las víctimas hubieran podido contestar, en la mayor parte de los casos, que su actitud política procedía, cabalmente, de su misma fe religiosa. Es decir, que el cristianismo ha sido, desde la caída del

antiguo régimen, *faccioso* en España. O, lo que es lo mismo, que nunca ha aceptado su relegación a la intimidad de las conciencias, ni en el sentido protestante de mera relación del alma con Dios, ni en el kantiano de vincularse al mundo personal y volitivo de la *razón práctica*. El ser cristiano ha continuado siendo para los españoles lo que podríamos llamar un *sentido total* o una «inserción en la existencia», y, por lo mismo, ningún terreno del espíritu, es decir, de la vida moral individual o colectiva, ha podido considerarse ajeno a su inspiración e influencia.

No vamos a juzgar aquí por qué este *sentido total* ha vivido siempre en pugna con el espíritu y las realizaciones políticas de la revolución, ni si tal hostilidad es, teórica y religiosamente, justa o no. Sólo vamos a señalar que esta oposición religiosa hacia el orden político no se dió siempre en España, es decir, no se dió antes de la revolución. Podría pensarse que si la religión es la inserción de un mundo sobrenatural y eterno en el orden finito de la naturaleza, esa insatisfacción ante cualquier producción humana será connatural al punto de vista religioso, precisamente por su misma esencia. Pero la inadaptación y la permanente hostilidad del catolicismo español contra el ambiente espiritual y político moderno no son de este género, y ello se demuestra por el hecho, ya indicado, de que no siempre fué así. Antes bien, el *antiguo régimen,* la monarquía histórica que nació de la Reconquista y que duró hasta principios del siglo pasado representó una unidad tan estrecha entre el espíritu nacional y la conciencia religiosa, que el español

de aquellos siglos creyó vivir en el orden natural —único posible— y obedecer a Dios obedeciendo al rey.

Existe una frase de Menéndez Pelayo excepcionalmente sugestiva sobre este problema. «Dos siglos —dice en el epílogo de los *Heterodoxos*— de incesante y sistemática labor para producir *artificialmente* la revolución aquí donde nunca podría ser orgánica...» Esta idea sugiere que la revolución no se produjo en España por una decadencia natural de las antiguas instituciones políticas, como en otros países sucedió —con más o menos limitaciones— a causa de la prevalencia, por ejemplo, del poder real sobre las sociedades locales y estamentarias. Es fácil comprobar, a poco que se maneje en sus fuentes la historia española de fines del XVIII, cómo no sólo no existió aquí el proceso de centralización absolutista que precedió en Francia a la Revolución, sino que más bien se operó el proceso contrario. Esto no quiere decir que no existiera decadencia política y nacional. La había, ciertamente; pero no en una dirección favorable o precursora de cuanto representó luego la Revolución, sino, por el contrario, en un sentido aún más vivamente vinculador de los hombres a su medio tradicional e histórico.

En la España del siglo XVIII podrán señalarse influencias regalistas en la corte y también una decadencia del sistema representativo, pero nada de esto llegaba al pueblo ni afectaba a su modo de vivir. Por mucho que se hable de absolutismo, lo que realmente falló en aquella época no fué la autonomía y el

vigor de las instituciones —la independencia municipal o el poder gremial—, sino, cabalmente, la autoridad real. La guerra de 1793 contra la revolución francesa no se perdió por falta de espíritu popular ni de jefes militares, sino por debilidad en la autoridad coordinadora, es decir, por haberse hipertrofiado, sobre todo en el norte de España, la autonomía y la libertad de los organismos locales y forales.

La revolución, aunque con unos trámites heterogéneos y aun antagónicos entre sí, ha tenido en muchos países de Europa una génesis que podría considerarse, en cierto sentido, orgánica y dialéctica. Su trámite preparador fué la evolución de las monarquías hacia el absolutismo, que, haciendo una interpretación abusiva de la teoría del derecho divino y prescindiendo de la concepción finalista de las instituciones, procuró una absorción centralizadora y uniformista de los organismos históricos de la sociedad. Los filósofos jusnaturalistas, con el fin de evitar esa prevalencia absoluta del poder real, sentaron la teoría de la transmisión mediata del poder, haciendo residir a éste en el pueblo, con lo cual, sin sospecharlo, allanaron el camino a la revolución, es decir, a la doctrina de la soberanía popular, que no encontrará razón para ver al pueblo desposeído definitivamente de una soberanía de que fué dueño. Sin embargo —como dice Sturzo—, «no era en beneficio del rey ni del pueblo por lo que se construían sucesivamente estas doctrinas, sino que monarquías absolutas y democracias populares trabajaban por una nueva en-

tidad bien distinta a ellas: el Estado moderno totalitario y socialista».

Pero en España, como he dicho, faltó, en el terreno de la realidad concreta, el absolutismo absorbente de la monarquía, mucho más, al menos, de lo que suele imaginarse. El español del siglo XVIII vivía vinculado a su medio histórico como el hombre medieval. Por eso, entre nosotros, *la revolución nunca podría ser orgánica*. En otros lugares pudo venir al paso de necesidades diversas o culminar determinados procesos: entre nosotros, la revolución tuvo que hacerlo todo: fueron necesarios *dos siglos de incesante y sistemática labor* para destruir cuanto existía y crear *artificialmente* un nuevo estado de cosas.

El proceso de fusión del espíritu nacional y popular con unas tradiciones políticas vivas y creadoras quizá en ningún país llegase a tan alto grado de maduración como en la monarquía británica y en la española. Este hecho histórico ha dado origen modernamente a que en ambos pueblos se produjesen dos fenómenos políticos, bien diferentes entre sí, pero que se hallan muy relacionados y son exclusivos de estos países: en Inglaterra, al hecho de que la revolución no se diera propiamente, sino que la misma evolución tradicional, humana y realista de su sistema político *incorporara* y *subsumiese* las nuevas ideas, manteniendo, sin embargo, su continuidad y permanencia. En España, a que se mantuviera durante más de siglo y medio una continuada protesta, causa de que la revolución no pudiera considerarse nunca entre nosotros como un hecho consumado.

¿Cómo una misma causa ha producido en dos países efectos tan dispares? ¿Por qué no ha perdurado también entre nosotros aquella continuidad secular en un proceso pacífico de asimilación e incorporación? La respuesta creo que debe buscarse en causas históricas coincidentes en España durante la época en que la revolución se extendió por Europa. Nuestra propia decadencia exterior y económica, el descontento de la época de Godoy, la permanencia entre nosotros del ejército napoleónico, la misma hipertrofia un tanto anárquica de las instituciones locales a que nos hemos referido... La revolución, en fin, se produjo entre nosotros de un modo árido, antiorgánico, entre desamortizaciones sacrílegas y luchas civiles, con pueblos arrasados por *facciosos*, con regiones enteras arruinadas por la guerra. Pero en el fondo del alma nacional quedó, siempre latente, la conciencia de un orden natural conculcado, el recuerdo de un Gobierno legítimo cuyo prestigio y arraigo nos hizo grandes, la añoranza de *los serenos templos de la antigua sabiduría*...

Pasados los tiempos y las generaciones, evolucionados los centros de atención y las necesidades, se ha ido perdiendo entre nosotros la clara conciencia de aquel régimen político que creó nuestra tradición. Incluso afectos tan arraigados en el español como el sentimiento monárquico y el espíritu foral de determinadas regiones se van difuminando o perdiendo su primitivo sentido. Queda, sin embargo, una radical inadaptación a los tiempos y a los regímenes, queda el sentido anticristiano y antiespañol de los revo-

lucionarios, queda la conciencia de que el espíritu religioso exige cosa distinta... Y, en fin, multitud de pequeños movimientos renovadores y no conformistas, que forjan su programa y su verdad sobre fragmentos inconexos de nuestro sistema tradicional, pero que su mismo fragmentarismo y multiplicidad hace estériles. Así, el movimiento regionalista, el federalismo, la democracia, el corporativismo, el personalismo político...

El tiempo y la distancia, además de difuminarlo y fragmentarlo, han producido otro efecto sobre el recuerdo de nuestro régimen tradicional y nacional: lo han elevado, en concepto de muchos, al mundo del ideal, a un ideal meramente regulativo, irrealizable, apto sólo para evocaciones líricas, pero anacrónico y fuera de lo real.

Nada puede interesar tanto a nuestra actualidad como penetrar en la realidad sencilla, empírica, coherente, en el vigor humano y auténtico, de aquel sistema político que presidió y encauzó durante siglos la vida nacional y que, consciente o inconscientemente, sigue constituyendo la añoranza de todos. Desde este ángulo puede aparecer, precisamente, como el único verdadero empirismo político, es decir, como el sistema creado por la historia y por la vida, por las necesidades y los hechos mismos; el único que puede ofrecer un medio adaptado a nuestras permanentes condiciones, y el único capaz, por tanto, de ofrecernos soluciones concretas y viables.

Al cabo de más de un siglo de luchas intestinas, sometidos siempre al desesperante «comenzar de nue-

vos, desvanecidos para la mayoría de los españoles los ilusionados ideales del liberalismo y del socialismo, ya sólo aparece ante ellos el problema de la supervivencia, de la conquista, al precio que sea, de un mañana más estable y menos incierto. En estas condiciones fuerza es para todos el enfrentarse con una obra de *restauración*, en el más profundo y espiritual sentido de la palabra.

Pues bien, si queremos conocer, en una visión precisa y sistemática, lo que fué, como estructura política, aquella monarquía histórica que crearon los siglos y las generaciones, y hubiéramos de valernos para ello de la obra de un tratadista español o extranjero, yo no dudaría en elegir la de Juan Vázquez Mella, el que fué gran maestro e intérprete del tradicionalismo español.

Hoy, a las sesenta años de su entrada en la vida pública, puede apreciarse la extraordinaria significación de su obra. No fué, en absoluto, la obra de un erudito: sencilla y espontánea, penetrada de una íntima y profundísima sinceridad, confluyen en ella las más sanas y constructivas corrientes del tradicionalismo europeo.

Mella no llegó al carlismo por tradición familiar —la influencia de su padre era hostil a ello—, ni por reflexión o madurez de la edad, sino por esa convicción sincera y abierta que puede surgir en la primera juventud, la edad de las posturas íntegras y generosas. Sus primeras armas las hizo en un periódico tradicionalista de Santiago —*El Pensamiento Galaico*—, por los años de 1887 a 90. Cuando Llauder

fundó *El Correo Español*, en Madrid, se fijó en la figura del joven asturiano y lo presentó como una esperanza. Navarra lo eligió diputado a Cortes a los veintinueve años de edad. A partir de este momento, la elocuencia de Mella, movida de un amor y de una convicción sin límites, entusiasmó al pueblo carlista, en los momentos quizá más difíciles para una supervivencia del tradicionalismo político en su concreción y continuidad de partido o comunión. Durante la época de Cánovas —con su hábil intento de unión nacional sobre la base de una nueva monarquía liberal—, a los diez años de la restauración de Martínez Campos y del fin de la segunda guerra carlista, cuando los ánimos sufrían la decepción de la derrota y el deseo de paz, parecía que iba a asistirse en España a una mansa consolidación del régimen constitucional. Ello importaría en la realidad el triunfo de aquel escepticismo y atonía nacionales que, impasibles a la pérdida de los restos del imperio y de nuestro prestigio exterior, habrían de cuajar, como fruto de amargura, la generación del 98; y, lo que es más grave, se corría el peligro de que ese tradicionalismo español consciente y actuante, que hasta aquí se había encarnado en la epopeya popular del carlismo, quedase reducido a una estéril fuente de moderatismos en el seno de aquel artificioso ambiente doctrinario.

Mella no sólo lanzó en aquel tiempo el grito de *aún vive el carlismo*, sino que fué un gran sistematizador y expositor del conjunto de ideas políticas y sociales que entrañaba nuestro régimen tradicional,

de las que realizó una luminosa síntesis, logrando presentar y popularizar ante aquella generación un todo coherente de ideas extraídas del difuso elenco del tradicionalismo, hasta entonces más sentido que comprendido.

Su labor oratoria fué extraordinariamente difícil, casi insuperable: en un Parlamento divorciado de la verdadera realidad nacional, entregado generalmente a minúsculos doctrinarismos, él se levantaba para impugnar el significado político de todos aquellos grupos y también al propio parlamentarismo; para *salirse de la cuestión* remontándose a principios que eran una condenación fundamental y sangrienta de cuanto allí se propugnaba; para remover la conciencia religiosa y patriótica de aquellos hombres, quizá en los momentos de su vida más ajenos a tales sentimientos. En estas condiciones, sólo que se le tolerase hubiera sido maravilla. Pero Mella consiguió que se le escuchase en suspenso, que toda la Cámara, por un momento, viviese aquel impulso de inspiración, que los diferentes partidos depusieran por un instante sus antagonismos para aplaudir unidos al cantor de la común tradición patria.

Su espíritu atraía por su sana sencillez casi infantil, por la abierta sinceridad de sus convicciones. A nadie como a él se hubiera podido aplicar la definición quintiliana del orador: *vir bonus dicendi peritus.*

Pero si la figura de Mella tiene esta profunda significación histórica, no la tiene menos su posición intelectual. A Mella no se le puede situar en una corriente de ideas, porque no era propiamente lo que

hoy se llama un teórico o un intelectual. A pesar de su espíritu sistematizador, su obra fué brote espontáneo de un impulso creador, y, como toda obra maestra, no exenta de los defectos inherentes a lo, en cierto modo, improvisado; pero con la virtud única de lo que es fruto de la inspiración. Por eso es imposible asignar a Mella precedentes científicos; él no poseía, quizá, una extensa erudición contemporánea, pero bebió ávidamente en el mejor manantial de las esencias patrias, y, movida su voluntad, a la vez que penetrada su inteligencia, supo a un tiempo cantar poéticamente y exponer intelectualmente. Mella escribió poco. Ni siquiera volvió sobre su obra para corregirla: su vida fué un presente continuado hasta la muerte.

El no citaba como maestros que influyeran en su formación nada más que a Santo Tomás, conocido a través de fray Ceferino González, y a Laverde, que fué también maestro de Menéndez Pelayo. El tomismo influyó en su concepción; sin embargo, aunque él se preciase de filósofo antes que de político, la parte más débil de su obra es la de los principios filosóficos: su preocupación dominante y el campo de sus intuiciones geniales es la política; en ella es, precisamente, donde la obra de Santo Tomás le sugirió grandes ideas directrices —como la fundamentación de la sociabilidad en la naturaleza y la idea de orden—, y vigorosas síntesis de conjunto.

Sin embargo, aunque el origen de su obra no pueda encontrarse en fuentes intelectuales, sino más bien en un ambiente espiritual, debemos señalar las co-

rrientes de pensamiento que confluyen en la génesis de ese ambiente —y en el pensamiento de Mella, por tanto— para comprender la posición típica y crucial que su obra tiene dentro del tradicionalismo político europeo.

El proceso debe hacerse arrancar, a mi juicio, del último decenio del XVIII, de lo que se ha llamado primera reacción contra la revolución, pero que es también la primera autoconciencia del antiguo régimen, hasta entonces no discutido en sus fundamentos políticos y espirituales.

El primer testimonio crítico de la Revolución francesa se debe al irlandés Edmundo Burke. A pesar de que los primeros ataques contra la autoridad y la fe procedieron de Inglaterra, hubo de ser un británico quien primero tuviera la visión, en el orden político práctico, de la gran catástrofe que para la libertad concreta y para la convivencia real de los hombres habría de constituir aquel violento asalto al régimen histórico de los pueblos. Su extraordinario sentido político así lo exigía. En sus *Reflexiones* —aparecidas ya en 1790— se expresa ya, con la mayor viveza, el horror al ideologismo abstracto que le produjo la revolución, idea que pervivirá a lo largo del pensamiento tradicionalista. La toma de la Bastilla, a nombre de la Libertad, así, con mayúscula, representa para Burke el asalto contra un poder multisecular, políticamente irreemplazable, y la sustitución de un régimen surgido de la historia y adaptado a las necesidades concretas de los grupos por un apriorismo ideológico forzosamente débil y extraño a la vida real

humana. La destrucción de un orden político que era de todos los hombres, y la irrupción de una clase directora formada de teóricos y utopistas, exclusivamente ciudadana e intelectual.

De este horror al lenguaje abstracto y grandilocuente de las tertulias revolucionarias se derivan todos los puntos de crítica que encierran las *Reflexiones*. Crítica, en primer lugar, de los *Derechos del Hombre*, abstractamente considerados. Existen derechos concretos de hombres y grupos determinados, avalados por poderes o franquicias reales; lo demás es literatura destructiva. Crítica del carácter impersonal de las nuevas instituciones, origen de una mecanización de la vida política y destrucción de los vínculos humanos de lealtad y respeto; crítica, en fin, del simplismo pseudogeométrico de la nueva sociedad que aniquila el sentido real y la complejidad necesaria de las cosas políticas y sociales.

Siete años más tarde, el conde José de Maistre publicaba sus *Considerations sur la France*, mostrando, no «desde fuera» y por sus efectos, como Burke, sino «desde dentro» y por razones que estimaba necesarias, el forzoso fracaso de la revolución en razón del orden natural que conculcaba. La naturaleza y la historia han creado de consuno un orden político, opuesto, en su estructura radical, al régimen uniforme, «de una pieza», que intentaba fundar la revolución.

El mismo acento positivo y, en cierto sentido, místico, toma la contrarrevolución en labios de Bonald, la otra gran figura de la primera reacción monárquica en Francia. Según él, la razón individual no puede

conducir a un saber verdadero y eficaz si no está fecundada por la palabra divina transmitida por la tradición, «la sabiduría misteriosa de los siglos». Así, en la vida colectiva, la tradición forjó un régimen sabio y adaptado a la naturaleza del hombre. La revolución, en cambio, queriendo fundar sólo sobre la razón especulativa del individuo, ha laicizado la convivencia social y creado un mecanicismo político que ahogará la vida de los pueblos. La obra de la tradición, de la monarquía legítima, fué santificar el poder y vincularlo hereditariamente a una familia. La sociedad estaba así penetrada de impulsos morales, la caridad circulaba por ella y su espíritu de comunidad la convertía en una gran familia.

Después de Bonald el pensamiento tradicionalista sufre una neta bifurcación. El causante es, sin duda, Augusto Comte, cuyas sugestiones llegaron a todos los campos. El positivismo de Comte es quizá la mejor sistematización del clima espiritual que produjo la Revolución francesa, pero también una de las más acerbas críticas de la revolución en concreto como sistema político. En su obra se anticipa claramente el proceso dialéctico que conducirá más tarde desde las democracias liberales hasta el dirigismo totalitario. Su teoría de los tres estadios por que atravesará la humanidad representó la creencia, característica del período *ilustrado*, en un progresivo triunfo de la razón a través de las nieblas de la superstición y la ignorancia. La antigua sociedad orgánica, basada en la fe religiosa —estadio teológico—, es sustituída por un período crítico en que los anti-

guos ídolos y dioses son reemplazados por teorías y principios metafísicos más o menos oscuros. Este período, que es esencialmente de transición y decadencia, se resolverá en el período plenamente racional y definitivo —*positivo*— de la humanidad. En éste no habrá ya ni dogmas ni sistemas metafísicos —nada absoluto—, sino sólo el reino de los hechos concretos y relativos, cognoscibles empíricamente por la ciencia positiva.

Para Comte, la época de la revolución constituye precisamente ese estadio crítico, destructor de la edad orgánica y teológica, mero período de transición hacia la fase definitiva y real de la humanidad. Y el régimen político que ella fundó no puede ser más que algo efímero, porque se basa en la abstracción (metafísica) que es el ***individuo***. La ciencia estudia, no el individuo —inasequible e irreal—, sino la humanidad, ese gran ser en su desenvolvimiento progresivo. La sociedad futura se adaptará científicamente al hombre, a la humanidad, que se compone más de herencia que de individualismo, más de familias que de individuos.

Pero para lograr este término definitivo no se puede dejar la marcha de la humanidad en manos de la anarquía individualista y de ese predominio de las opiniones que ha creado la revolución. Es precíso orientar e impulsar la sociedad por el camino real del progreso, librándola de los nuevos ídolos y de los tiranos de la superstición, que asaltarán de continuo el débil y absurdo régimen democrático-liberal. La causa del progreso de la humanidad exige la supresión

de la libertad individual de pensamiento, del parlamentarismo inorgánico, de la crítica de profesión. Es preciso retornar, sobre bases positivas, a una jerarquía social, a un poder superior, a un pensamiento preestablecido, incluso a una religión en la que el *Gran Ser* u Hombre reemplace a las caducadas creencias teológicas.

Así, Comte, al querer buscar un medio estable para la sociedad, y para hacer que ésta marche hacia su fin —sea éste el que fuere—, recurre a un régimen tan semejante al monárquico medieval que ha llegado a decirse que su sistema es igual a *catolicismo menos cristianismo*.

Esto abría las puertas a una nueva interpretación del régimen tradicional que no será ya la de De Maistre o Bonald, animada por una fe interna, ni tampoco la meramente crítica y esteticista de Burke: la visión de ese orden histórico *como el régimen científico o estrictamente natural,* creado por la evolución misma del hombre y por su adaptación al medio, ajustado a sus necesidades reales. Este punto de vista pasaría a considerarlo más una formación natural y biológica que una creación moral del espíritu humano.

A partir de esta sugestión comtiana podrán distinguirse en el pensamiento tradicionalista las dos corrientes que alguien ha llamado tradicionalismo *de derechas* y tradicionalismo *de izquierdas.* Este último, el influído por el positivismo de Comte, marcha en Francia por vías practicistas y organicistas desde Renan y Taine, pasando por Maurice Barres, hasta

Charles Maurras y Paul Bourget, es decir, el movimiento que se conoce por la *Acción Francesa*. El trágico fin que para Francia tuvo la guerra francoprusiana confiere a esta corriente un acento y una significación particulares. La derrota y la *Comunne* son interpretadas como el fracaso lógico de un pueblo obstinado en seguir por cauces antinaturales —antipolíticos, por tanto— y opuestos a su tradición y a su historia. La victoria de Prusia significa no más que el triunfo del antiguo régimen jerarquizado e histórico frente al igualitarismo aniquilador del régimen napoleónico, de origen revolucionario. Renan lanzó el grito: aunque no podamos creer ya en el origen divino del poder real, afirmemos su necesidad práctica: «una familia, los Capetos, en novecientos años ha creado a Francia, ¡restaurémosla!». Esta bandera podía atraer, en su aspecto practicista, a muchos indiferentes hacia los valores espirituales del antiguo régimen.

Taine añade a esta corriente la vivencia de la libertad concreta del hombre real como algo profundamente amenazado por la ley del número, por la opresión de las mayorías, por el centralismo geométrico del Estado bonapartiano. Barrés, por su parte, expresa con acento nuevo el sentimiento de la patria como una realidad afectiva, viva, casi carnal. Cada una de sus regiones es un producto insustituíble de la historia común, en el que se halla envuelto el propio ser de sus hijos, y que se somete hoy a un proceso de nivelación brutal en aras de unas ideas primarias pseudogeométricas.

Pero la figura culminante de este tradicionalismo naturalista o practicista es, sin duda, Charles Maurras. La demostración casi matemática de que el sistema político *científico* coincide con el régimen histórico y tradicional es la idea madre del pensamiento maurrasiano. Es preciso saltar por encima del sentimentalismo del pasado, de la mera apelación a las pequeñas y cordiales sociedades próximas al calor familiar, a las viejas costumbres o al espíritu ancestral. Estas visiones, o no actúan más que sobre convencidos, ya que el sentimiento sigue habitualmente a la convicción, o logran sólo —diríamos nosotros— las posturas «poéticamente carlistas, pero republicano-socialistas en la práctica» a lo Valle-Inclán. Es necesario, por el contrario, volver los ojos a la naturaleza misma de las cosas, ver lo que la realidad y la historia eligieron espontáneamente a lo largo de los siglos sin preguntar a los individuos. Ver lo que sucedería a los pueblos si entre su vida real y su vida política no se interpusiera el esquema prefabricado de unas convenciones intelectuales o teóricas.

El pensamiento maurrasiano constituye la reivindicación de un régimen creado por los hechos mismos, una repulsa de la *ideocracia* que gobierna desde la revolución, una reconciliación de la política con la vida real de los hombres. La Edad Media logró un régimen maravilloso que no conoció problema social de ninguna clase, y cuya continuidad política dominó incluso el contingentismo incierto de los hechos históricos. Nosotros podemos pensar que ello fué debido a la incidencia de la fe y del espíritu de

la religión verdadera sobre aquella época, es decir, a la virtualidad social del cristianismo. Maurras y los suyos prescinden de esta interpretación y ven sólo una formación natural en el orden político. El catolicismo, que no es pura intimidad como el protestantismo, sino dogmática concreta y represión personal de las conciencias, es la sola religión *política*, favorable a la formación de coexistencias estables. Maurras, con un criterio más realista e histórico que Comte, acepta el catolicismo, pero por las mismas razones que inspiraron a Comte la religión positiva y social que trazó sobre el esquema de la Iglesia católica. La obra de Maurras es una visión «desde fuera», ajena al espíritu o principio interno que creó a la sociedad medieval, muy apta para penetrar en una extensa zona de opinión con la fuerza apodictica que en el mundo moderno tiene lo experimental y científico —quizá por eso sea todavía la *Enquête sur la Monarchie* la principal pieza de convicción sobre la monarquía tradicional—, pero incapaz de crear el impulso y los sentimientos que podrían engendrar una restauración.

Volviendo ahora al punto de bifurcación de ambas corrientes, el tradicionalismo que hemos llamado «desde dentro», y que recoge más la inspiración de Maistre y de Bonald que la de Burke, nos ofrece en Francia figuras como Blanc-de-St.-Bonnet y Federico Le Play, el gran cantor del *arraigo* de las existencias como medio de una vida humana y fecunda. Y en España, las dos grandes figuras de Donoso Cortés y Balmes, seguidos, con distancia temporal, por la

de Menéndez Pelayo. Donoso es el gran sistematizador filosófico de lo que podríamos llamar antirracionalismo o humildad tradicionalista. En materia de principios filosófico-políticos, Mella recibió inspiración de Donoso en muchos puntos concretos. Balmes es el maestro de la sencillez que aclara, con una concreción y ponderación poco comunes en su época, cuantos temas políticos, sociales, históricos y religiosos examina. Sin embargo, ni en ellos ni en Menéndez Pelayo —los tres grandes maestros del pensamiento tradicionalista español— existe la intención de presentar un sistema total y coherente en el orden político. Donoso propende a los principios filosóficos; Balmes, a las cuestiones sociales, siempre concretas y diversas; Menéndez Pelayo defiende la tradición nacional a través de la crítica histórica.

Una figura extranjera que se sitúa en esta corriente y que recibe inspiración de Blanc-de-St.-Bonnet y de Donoso influirá a su vez, de un modo muy directo, en Mella: el barón de Vogelsang. Gran batallador social católico, aporta a la obra de Mella la influencia más sana y apreciable de la corriente demócrata cristiana en que se encontraban Ketteler, Manning, el conde de Mun y La Tour de Pin, pero interpretada por un pensamiento esencialmente histórico y político, trágicamente enfrentado con los problemas más reales. El espectáculo de la Austria de su tiempo (1840), atomizada socialmente y en poder de un monopolio comercial judío, hizo volver los ojos de Vogelsang a los tiempos en que la sociedad formaba un cuerpo estructurado y los hombres vivían

vinculados a una obra y a un medio, y vivificados por impulsos morales, fraternos. El poseyó un conocimiento superior, no sólo teórico, sino histórico, de la vida medieval, de su organización y de su espíritu interno; y concibió antes que nadie la idea de inspirarse, más que en el *ancien régime*, en la vida orgánica y profundamente solidaria de los pueblos medievales. Sus campañas anticapitalistas y corporativistas en el periódico *Vaterland* llevaban siempre esa inspiración ideológica.

Esta idea medievalista o, más bien, integradora de la tradición política inmediata en sus más puras fuentes del pasado cristiano, es característica del pensamiento de Mella. En esta corriente hay que situarlo o, con más exactitud, en un ambiente espiritual creado, tanto por las aportaciones de todos estos pensadores como por el espíritu y la fe que en España conservaba la sociedad en general y el pueblo carlista particularmente. El pensamiento contrarrevolucionario culmina en España con Mella por la misma época que en Francia con la obra de Maurras.

Fué la revolución del 68 —primer movimiento de carácter social— la que atrajo al campo del carlismo a un grupo de pensadores que hasta entonces habían figurado como *neocatólicos:* Villoslada, Manterola, Gabino Tejado y, sobre todo, Aparisi Guijarro, emprenden entonces una campaña doctrinal en la que el carlismo deja de aparecer ante la opinión como una supervivencia política para convertirse en bandera de restauración nacional.

Pero la obra de trabar en un sistema total y cohe-

rente el mundo de ideas del tradicionalismo político estaba reservado al joven periodista asturiano, que, además, sabría presentarlo ante su época de un modo nuevo y sugestivo: no como un partido o escuela política, sino como el alma misma de la patria, de la que representa la continuidad y pervivencia. Ello, unido a su elocuencia, determinaría el milagro de un gran resurgimiento del carlismo precisamente en los momentos en que atravesaba la tremenda crisis de la segunda guerra perdida.

En este sentido puede decirse también que en Mella confluyen, de cierto modo, las dos corrientes de tradicionalismo que hemos diferenciado a partir de Comte. Como Maurras, acierta Mella a presentar el tradicionalismo en una síntesis política de conjunto y no como algo puramente teórico o consecuencia de una posición religiosa, sino en su aspecto práctico, concreto y viable. Claro que sólo en este sentido puede hablarse de una confluencia de Mella con la corriente que culmina en Maurras. Mella conoció, naturalmente, la obra de la Acción Francesa y de su fértil agudeza recibió, sin duda, inspiración y aliento. Pero su espíritu interno es radicalmente distinto: quizá por ello no la cite nunca entre sus fuentes ni de ninguna otra manera. Ateniéndonos a su íntima inspiración, sólo podemos situarlo en la obra corriente, que es precisamente la sola capaz de alentar la fe de una verdadera empresa restauradora. Mella no sugiere la restauración de un sistema sólo por sus resultados, la vuelta a un área central, lugar de posible y sana convivencia; no defiende unos principios por

su mera eficacia práctica, por su carácter empírico o científico, ni siquiera por su sola adecuación a la naturaleza humana. Mella cree en la verdad profunda, religiosa y en el espíritu vivificador que creó todo ese sistema. Sólo por ello es eficaz, empírico y conforme con la naturaleza del hombre que el mismo Dios creó.

Desde la época en que cayó el antiguo régimen —el reinado de Fernando VII— quizá la más clara autoconciencia de lo que representó el orden tradicional correspondiera a la concepción de Mella a lo largo de su vida oratoria y periodística. Los primeros realistas y carlistas —la época de la primera guerra y de Balmes— conocieron, sin duda, de un modo más directo y vívido el ambiente y el medio tradicional, pero no poseyeron la clara conciencia de cuanto aquello representaba, de los supuestos en que se apoyaba, de su ensamblaje con el pasado español, de lo que era fundamental y accesorio. Defendían una realidad vivamente sentida frente a unas ideas que reputaban heréticas y extranjeras. Mella, en cambio, ve con atisbos geniales e intentos formidables de visión general la síntesis profunda de fe y de vida, de filosofía política y de historia, que constituye el orden tradicional, la gran realización política de nuestra vieja monarquía. Incorpora a su concepción el espíritu medieval, forja la teoría de las coexistentes soberanías social y política, la de la soberanía tradicional para la concreción del poder 'a idea, por fin, de la tradición en su sentido dinámico, cuyo alcance no ha sido todavía plenamente valorado...

Posteriormente a Mella, en los últimos treinta años, se ha operado aquel proceso de olvido, de fragmentación y de idealización sobre el conjunto de ideas políticas que integran el sistema tradicional español. Si el tradicionalismo de la primera mitad del XIX se hallaba demasiado envuelto por la historia concreta, todavía viva en una realización imperfecta, el tradicionalismo actual, de este siglo, se encuentra desarraigado de los hechos, de las concreciones reales y viables, envuelto en las brumas de un recuerdo lejano e idealizado. Entre ambos momentos aparece Mella como un punto luminoso, tradicionalista y carlista, es decir, político teórico y político histórico.

I. — «LO SOCIAL» Y SUS DOS SENTIDOS

«El municipio, expresión de la verdadera, legítima y sacrosanta libertad española.»

MENÉNDEZ PELAYO

Quizá sea exacto que el pensamiento se desarrolla y avanza según un ritmo de tres tiempos o posiciones que se repiten indefinidamente: las tres fases dialécticas de Hegel, que tantas confirmaciones han hallado posteriormente. Pero no se deduzca de aquí que el pensamiento individual y el humano general se producen en un proceso siempre diferente, en una marcha de ilimitadas superaciones. Antes al contra-

rio, el pensamiento se desarrolla en una forma concéntrica, espiral, en torno a un eje fundamental, a una idea o principio inspirador que le imprime su dirección y la fuerza interna que le anima. Al mismo tiempo que aquella tríada de sucesivas superaciones, el pensamiento realiza continuas tomas de contacto con la idea germinal que matiza a cada una de las nuevas posiciones. Por esto, precisamente, un pensador como Dilthey ha podido trazar una teoría en que se catalogan —reducidas a su esquema primario— esas ideas fundamentales que son también formas y estilos generales del pensar.

Pues bien: para el pensamiento de Mella la idea fundamental, el principio general e inspirador, se halla envuelto en su concepto de *lo social*, es decir, se encuentra implicado en lo que él quiere significar con ese calificativo de *social*. Penetrarlo ha de ser, pues, el primer paso para comprender su concepción política: ello podrá descubrirnos el secreto de su inspiración, desvelarnos en una intuición simple lo más profundo y cordial de su pensamiento.

Interesa también dilucidar desde el principio lo que Mella entiende por *social*, porque éste es un término que se emplea mucho en la actualidad, generalmente precedido del artículo neutro —*lo social*—, que es un modo cómodo de sustantivar conceptos sólo oscuramente conocidos y muy equívocamente empleados. Este concepto de *lo social* coincide en un aspecto con el de Mella, pero difiere —o más bien se le opone esencialmente— en otro, por lo que puede ser causa de multitud de confusiones y equí-

vocos. He aquí, como ejemplo, un párrafo de Mella que podría juzgarse enteramente actual (*«Se extiende por España) un movimiento social que nace del impulso de todo un pueblo...; y esa ola social indica que este régimen, estos partidos, estas oligarquías de hoy tienen que transformarse...»* [3].

Esta frase podría ser citada como un anticipo profético de lo que hoy se llama *política social*, no sólo en los países socializantes, sino en todos los Estados actuales, ya que se trata de una tendencia general. Nada, sin embargo, nos apartaría más del verdadero pensamiento de Mella.

Su concepto de lo social coincide con el de hoy sólo en el aspecto negativo, es decir, en su común oposición al sistema político liberal o individualista que dejaba a la sociedad, por principio, en un estado de incoordinación o gregarismo, abandonado a la sola acción individual, para preocuparse sólo de sentar unas bases jurídicas que regulen la convivencia de los individuos. Pero en su aspecto positivo, en la solución constructiva que entrañan ambos conceptos, no sólo difieren, sino que, como veremos, se oponen con la mayor radicalidad.

En el concepto de *social* que sostiene Mella, no sólo se halla incluída la clave de su sistema, sino también una de las formas fundamentales y más profundas del pensamiento político, que, aunque olvidada en el mundo actual para el que ha venido a aparecer casi utópica e irrealizable, contiene en su seno la difícil y serena solución de lo que es verda-

deramente humano y adaptado a la naturaleza de las cosas.

* * *

Cuando Mella habla, por ejemplo, de una institución *social*, de una autonomía *social*, de una *estructura social*, alude a algo que no encuentra ya en el medio que le rodea, algo que, sin embargo, existió en otro tiempo y cuya falta le hiere profundamente. Víctor Pradera se refirió a la política calificándola como *la bárbara de nuestro tiempo*. «Porque en esta rama del saber se rompió con la tradición —que es el cauce natural de todo progreso—, la sociedad retrocedió espantosamente» [4]. Según esta visión, la actual estructura política de los pueblos, si se la compara con la de siglos pretéritos, adolece de un esquematismo rudo y primitivo que puede oponerse a aquélla como la barbarie a la civilización.

¿Qué sentido pueden tener estas afirmaciones cuando vemos hoy en todos los países un extenso y copioso cultivo de la ciencia política y una continua proliferación de organismos estatales, cosas todas que sería inútil buscar en la Edad Media, por ejemplo?

Ya en este terreno histórico, aunque tanto Mella como Pradera aluden más que a unas instituciones concretas a un ambiente y a una evolución política, es posible apelar a lo que podríamos llamar un testimonio histórico, o, mejor, una *vivencia interpretativa*. Ella nos será quizá como intuición inicial mucho más útil y reveladora que cualquier explicación teórica. Es muy frecuente apoyar las visiones

históricas del pasado en afirmaciones gratuitas o en generalizaciones: por mi parte, cuando de afirmaciones concretas se trata, prefiero apoyarlas en datos concretos. Siempre he creído, por otra parte, que sólo a través de la historia vivida en la concreción de sus hechos y en el espíritu que los animó se puede obtener una verdadera interpretación histórica y aprovechar de la experiencia pasada para la buena dirección de los pueblos.

La historia tratada sólo como ciencia positiva en la facticidad exterior de los hechos, aunque sea necesaria, no puede dar satisfacción por sí misma más que a la curiosidad del erudito. Si esta averiguación objetiva de los hechos no se completa con una penetración en el espíritu que los engendró deja escapar entre las manos el interés humano y real de lo acontecido, y sin respuesta la radical pregunta sobre su sentido. Las teorías históricas, por otra parte, las grandes síntesis interpretativas que rehusan detenerse ante la historia concreta si no es para espigar arbitrariamente unos cuantos hechos aislados que sirvan de apoyo o corroboración, suelen mover a desconfianza, y alimentan sólo logomaquias literarias o ensayísticas. De aquí la utilidad, tanto para la filosofía de la historia como para las ciencias políticosociales, de un método de vivencia histórica que recorte un segmento del pasado y procure penetrarlo en toda su realidad humana, es decir, en cuanto implique y suponga. Tal vivencia histórica se convierte así en un *sector de sentido,* punto luminoso que es germen o principio de un saber genuino y trascendente. No

es otra la orientación que ha tenido en la filosofía actual el método fenomenológico, con la intencionalidad de hechos psicológicos concretos.

Consecuentemente, vamos a entrar en contacto, siquiera sea momentáneo, con un ambiente concreto de las instituciones políticas de origen medieval que rigieron en España hasta principios del siglo XIX. El conocimiento de la sociedad medieval, prolongada en gran parte durante la vigencia del *ancien regime*, fué la inspiración más profunda que dictó la obra de Mella, como antes lo fué de la obra de Vogelsang; este conocimiento explica también esa visión desolada de la estructura social contemporánea y el sentido en que emplea Mella el calificativo *social*.

Elegimos, por ello, un documento histórico, de origen popular, que tenemos a mano. Se trata de las *Ordenanzas* o *paramentos* por que se regía uno de tantos pueblos españoles a fines del siglo XVI: Roncal, villa de cien casas enclavadas en el Valle pirenaico del mismo nombre, en el reino de Navarra.

En la España tradicional cada municipio tenía su organización jurídica y sus leyes propias, adaptadas a sus costumbres y modo de vida. Cada pueblo se concebía como una comunidad de familias o vecinos y tenía sus Ordenanzas y una propiedad comunal que se consideraba como patrimonio de todas esas familias, inalienable porque no pertenecía sólo a la generación presente, sino también a las venideras. A lo largo de las luchas de la Reconquista todos los pueblos se consideraban, como por un derecho natural, independientes en lo que concernía al gobierno

interior o municipal, pues los reyes y señores feudales se limitaban a exigir los pechos o tributos y la aportación personal para la guerra. El Estado, en el concepto moderno de una estructura nacional uniforme de la que todo organismo inferior recibe una vida delegada, no existió en la Antigüedad ni en la Edad Media.

El origen de estas Ordenanzas de los Valles y pueblos de la montaña navarra se pierde en lo remoto de los tiempos, pero eran de vez en cuando reformadas y adaptadas a las necesidades de la época por los pueblos mismos. Las de Roncal se reformaron por última vez en 1594. Las Ordenanzas reformadas disponían, entre otras muchas cosas menudas, lo siguiente:

«1. Primeramente por cuanto algunas personas con poco temor y respeto de Dios y escándalo de la villa en los domingos y fiestas de guardar y en días de voto y devoción parten de sus casas a jornadas largas... estatuímos y asentamos por ordenanza a perpetuo observadera que las dichas fiestas se guarden como lo manda la Santa Madre Iglesia, y que el que partiere de su casa en los dichos días a jornada larga fuera del Valle, así como con bestias cargadas, tenga de pena diez florines aplicadera la mitad para la luminaria del Santísimo Sacramento y la otra mitad para el pueblo.

»4. Item. por cuanto en el día del Cuerpo de Ntro. Sr. Xto. de tiempo inmemorial a esta parte se ha usado haber una procesión general, saliendo de la parroquia hasta San Miguel, yendo descalzos todos los vecinos, hombres y mujeres de la Villa... estatuímos que así se haga y observe...

»10. Item. por cuanto los Alcalde, Jurados y Vecinos de la dicha Villa de Roncal de tiempo prescrito e inmemorial

a esta parte han sido y son únicos patronos de la Parroquia de S. Esteban de la dicha Villa, y como tales siempre que ha acontecido vacar la Rectoría de ella ha hecho nominación y elección de Abad (Párroco), y porque un derecho de patronato tan antiguo y necesario se conserve y use cuando el caso se ofreciere con el recato y consideración necesarios: estatuímos por ordenanza perpetua que dicho Alcalde, Jurados y Concejo, cuando vacare la Rectoría, sin pasión alguna, nombren por Rector y Abad a la persona más suficiente y de buena vida y ejemplo entre los naturales eclesiásticos, y no habiendo entre ellos, a persona de fuera de la dicha Villa cual convenga. Y en esto tengan gran cuidado, de suerte que en lugar de pastor no elijan lobo.

»11. Item. por cuanto en los días de Corpus Xti. y San Cristóbal de tiempo inmemorial a esta parte se ha usado de hacer caridad y verse y comer juntos todos los vecinos de la Villa y dar limosna a los pobres y extranjeros que vinieran a ella, y es justo que una cosa tan antigua y bien fundada con buena intención por los antepasados de la Villa se prosiga y conserve: asentamos por Ordenanza perpetua que las dichas caridades se hagan como hasta ahora, y mejor si se pudiere, y que si hubiera entre los vecinos algunas enemistades y enojos y estuvieren fuera de caridad que en los dichos días tengan cuanta los Alcalde y Jurados de la Villa de hacerlos amigos y ponerlos en amor y caridad y hacer paces entre ellos...

»33. Item. por cuanto era costumbre y ordenanza antigua que los cuarteles y alcabalas que en cada año se deben al Rey N. S. se paguen los del año en el año, lo cual a veces se ha dejado de pagar y por ello ha venido daño así al Concejo como a los vecinos de la Villa, porque después han debido vender la mejor alhaja o prenda y se han perdido o venido a menos muchas casas..., por cuanto queriendo remediar un daño tan grande y reducirlo a la dicha cos-

tumbre antigua, los Jurados harán pagaderos dichos cuarteles cada uno en su año, la mitad por la Navidad y la otra mitad por San Juan Bautista.

»44. Item. asentamos y ordenamos que los quiñones del llano de Ernega (*huertas repartidas por el Concejo*) ni se puedan vender ni enajenar y que cada uno tenga y goce de su parte so pena de que la tal venta sea nula a más de incurrir en pena de dos florines, y en caso de que alguno tuviere tanta necesidad que, oprimido por ella, hubiere de vender, que comunique la necesidad a los Regidores de la Villa, y ellos, a tasación de personas de ambas partes, lo hayan de comprar y quede para el Concejo.

»98. Item. asentamos que por cuanto el Hospital es la casa donde se alojan y albergan los pobres de Dios con quienes se debe usar de toda caridad y misericordia, los Alcalde y Jurados de la dicha Villa tengan especial cuenta de visitarlo muy a menudo y remediar las necesidades que hubiere de los bienes de la Villa, so pena de que si algún daño hubiere por negligencia de dichos Regidores se haga reparar a costa de ellos...

»... En la dicha Villa de Roncal, domingo, a los quince días del mes de mayo de 1594 años, en la Casa Concejil, juntados y congregados en Concejo los Alcalde, Jurados y Vecinos de ella a toque de campana como lo tienen por costumbre, donde se hallaron Juan Laborería, Alcalde. D†Pedro Ros, Abad. Miguel Ornat...»

La villa de Roncal formaba, con otras seis, el Valle del mismo nombre, institución política que tenía también sus propias Ordenanzas. En éstas se determinaban las condiciones de hidalguía, permanencia, etcétera, que eran exigidas para que alguien fuera admitido como vecino en el Valle, y las funciones de

previsión y beneficencia a que habrían de dedicarse sus rentas y bienes.

Los habitantes de aquel pequeño Valle formaban, pues, lo que podríamos llamar una unidad política *quasi* natural, con un alto nivel institucional y unos vínculos de sociabilidad muy fuertes. Más allá de sus límites y jurisdicción estaba el poder del rey de Navarra y de las demás Españas para dirimir en sus tribunales las cuestiones que no podía resolver la autoridad judicial de los alcaldes, y para declarar la guerra y llamar a ella, declaración y llamamiento que ratificaba y hacía suyos —en símbolo de autogobierno— el Valle. Pagados los tributos y aceptado el deber de concurrir a la guerra conforme a fuero, podía decirse que el poder del rey —del Estado, que diríamos hoy— era prácticamente imperceptible para aquel grupo humano.

Su gobierno era autárquico, estable y profundamente democrático. Los roncaleses, sin embargo, vivían esa autarquía o *selfgovernment,* no bajo la forma moderna del individualismo o independencia personal, sino en una estrecha vinculación, casi comunitaria o monástica. El hombre nacía y se formaba en un medio concreto y diferenciadísimo, sometido a unas reglas, costumbres y preceptos religiosos, a unas prácticas incluso de corrección fraterna que se le imponían de un modo tradicional, consuetudinario, y también jurídico. Esta regla de vida, sin embargo, aunque no fué creada ni elegida por él como individuo, no se le imponía como algo exterior o ajeno a su vida misma, sino de un modo cordial, íntimo,

aceptable y amable como se aman y aceptan las ineludibles condiciones familiares o paternas, con sus grandezas y sus miserias. Cada hombre, además de ser él mismo con su carácter y su orgullo personales, era un roncalés, con su orgullo y su personalidad comunitarios, con una exigencia de nobleza que llevaba a todas partes con el traje exclusivo y obligatorio de los roncaleses. Sus preocupaciones políticas y económicas no eran abstractas y desorbitadas como las del hombre de hoy, que debe decidir en el sufragio sobre problemas que escapan a su posible comprensión, sino vivas y concretas: la perfección y la justicia en el gobierno de su propio Concejo, la economía de la comunidad, que tenía, en el conjunto del Valle, mayor volumen que la de los particulares. El ser roncalés tampoco era algo abstracto ni sentimental, sino un conjunto de cosas muy concretas y humanas: un suelo, una ejecutoria de nobleza, unos privilegios, un traje, un modo de vivir y unas Ordenanzas, un patrimonio comunitario. Es decir, una categoría colectiva.

Las funciones de protección y previsión que hoy se exigen al sindicato o al Estado, y que muchos creen una conquista del presente, estaban plenamente logradas en aquellas Ordenanzas, aunque con una forma y bajo unos criterios muy diferentes de los actuales. Al igual que el poder real se insertaba en el municipio sin anularlo ni menoscabarlo, antes, apoyándose en él como su cimiento natural, el gobierno municipal se asentaba en la familia sin limitar sus funciones o su derecho de propiedad, sino protegién-

dolos o fomentándolos. En las medidas de protección al patrimonio familiar residía la forma más profunda y eficaz de la previsión social. La piedra angular de aquella sociedad era la familia, hasta poder concebirse el municipio como una federación democrática de familias que viven unidas. El hombre nacía vinculado a una familia, pero, por la institución del patrimonio familiar, se vinculaba también a una estirpe o, más exactamente, a una *casa*, que es la prolongación de la familia a través de los tiempos. Esta estabilidad familiar se lograba mediante la libertad de testar, por la que cada patrimonio —un conjunto de bienes que permitía, de alguna manera, la vida a una familia— se transmitía íntegro a un solo hijo. El débil aumento de la población se enjugaba con el ejército, la emigración y, sobre todo, la profesión religiosa, y, de hecho, los cien patrimonios o casas que constituían aquella villa se han mantenido desde tiempo inmemorial hasta nuestros días. Esos patrimonios, inembargables, no sólo eran defendidos por las leyes generales de los peligros exteriores, tales como su disolución por fraccionamiento, sino que las Ordenanzas municipales los preservaban, en lo posible, de los mismos peligros internos de la mala administración o la ruina superable. Así, la Ordenanza 47 disponía, como vimos, que aquellos trozos de huerta cuya posesión procedía de un reparto del municipio y tenía cierto carácter de usufructo, no se pudieran vender si no era en un caso extremo y directamente al Concejo, es decir, con las mayores garantías para la familia. En la Ordenanza 33 se dispone el pago estric-

tamente anual del tributo al rey porque, retrasándose en ello, «ha venido daño a vecinos que para pagar al cabo han debido vender la mejor alhaja y se han perdido o venido a menos muchas casas».

Es decir, que se pretendía colocar el patrimonio familar, como algo sagrado y socialmente necesario, por encima de los errores de sus propios poseedores. Lo mismo que la Iglesia coloca el matrimonio indisoluble por encima de la veleidad de los cónyuges, con un sentido institucional y sacramental, la sociedad colocaba el medio vital y estabilizador de la familia —el patrimonio— por encima de cada voluntad momentánea. Estas leyes, sin embargo, no eran limitaciones o coacciones del derecho de propiedad, sino más bien garantías y libertades —defensas— para que, por ley natural, actuase sin trabas el instinto de conservación que se da en la familia como en los individuos [6].

La protección a los patrimonios familiares constituía la base más firme y general de previsión y seguro, porque en las zonas donde la pequeña propiedad es posible, los patrimonios alcanzaban a todos y eran la base más estable y digna de una seguridad económica. Y en aquellos otros medios donde la propiedad agrícola o industrial ha de estar más concentrada, el mantenimiento y defensa de patrimonios ejercía la misma función al vincular el propietario a la propiedad mediante lazos de permanencia y afecto, con lo que se evitaba en general el absentismo y la explotación anónima que han sido las principales fuentes de los problemas sociales. Alguien dijo en el

siglo pasado que *los males de la libertad con más libertad se curan*. Con mayor exactitud podría decirse que *los males de la propiedad con más propiedad se curan*.

Más allá de estas medidas de protección patrimonial se hallaba la propiedad comunal de los Ayuntamientos y Valles, con la que, en muchas zonas, eran colectivamente ricos aun los que individualmente eran pobres. Parcelas de ese «monte común» se adjudicaban para nuevas roturaciones en casos de situación difícil o cuando existía voluntad de crear nuevos patrimonios.

Así, pues, en aquella estructura social la *seguridad* —ese bien maravilloso que permite mirar sosegadamente al futuro y hacer planes de vida— existía en cuanto es posible en este mundo, y no como un negocio asegurador ajeno a la sociedad misma, ni como un servicio más del Estado, sino de un modo enraizado en la vida de los hombres y en sus instituciones naturales. Sólo con la destrucción de estas instituciones históricas y populares pudo aparecer, en la sociedad individualista, la seguridad como un asunto comercial, en provecho de las compañías de seguro y ahorro. La institución se trocó en contrato; la estabilidad de las existencias, en negocio capitalista. Y sólo por una evolución natural en la sociedad socialista pudo esta seguridad extrínseca y bancaria centralizarse en un servicio estatal.

La convivencia en pequeños grupos humanos casi autónomos y fuertemente institucionalizados no se reducía en la antigua España a la organización muni-

cipal o regional, sino que se extendía también a la vida profesional en todos sus grados y necesidades. Una extensísima red de gremios, cofradías, universidades, cendeas, valles, municipios, antiguos reinos, etcétera, etc., mediaba así entre el individuo y el Estado, dando a la sociedad una fisonomía profundamente estable y asentada en la naturaleza real de las cosas.

Si hoy visitamos los pueblos y comarcas de España que en otros tiempos tuvieron esa vida social ilustre y pujante, y esa autarquía y sentido público, nos aparecerá un panorama absolutamente desolado. Quizá en los pueblos de la montaña de Navarra que nos han servido de ejemplo encontraríamos algún leve vestigio de la pasada grandeza, debido a la conservación parcial de su régimen foral, pero en casi todos los lugares de España no hallaremos ni recuerdo de su historia local ni de sus pasados privilegios, ni aun interés hacia ellos: tan sólo una vida gris, desarraigada, extranjera en su propia patria; una administración meramente delegada y uniformista, atonía y desinterés generales hacia las cosas públicas, falta absoluta de aristocracia en cualquier sentido de la palabra... Una estructura *socialmente en ruinas.* Allá donde en otro tiempo mandaron los propios habitantes en una sucesión política de generaciones, mandan hoy los delegados del Gobierno, algún cacique adinerado —producto del más reciente comercio—, la Guardia Civil, el cura —en las zonas más afortunadas—; pero, en todo caso, elementos ajenos a la comunidad política propiamente dicha.

Mella tuvo esta misma percepción de la sociedad medieval y de su contraste trágico con la uniforme y opaca reglamentación de la vida actual, ajena y meramente coactiva para todos, sometida en cada momento a la improvisación y a las minorías ciudadanas. Esta idea inspira, como veremos, lo más profundo, original y vivo de la obra de Mella, y ello explica también que Pradera viera en la política «la bárbara de nuestro tiempo». Según la visión de éste, así como la ciencia, el arte y la técnica actuales condensan, por ley histórica ineludible, la experiencia de las generaciones pasadas, y sólo por ella poseen el grado actual de progreso, en política —y sólo aquí— se ha dado una ruptura con el pasado —la destrucción de la obra multisecular de generaciones— y se ha pretendido edificar ignorando la experiencia pretérita. La vida política de los hombres y de los pueblos se pierde hoy así en luchas y en ensayos estériles comparables a los primeros y desorientados pasos en la adquisición de cualquier técnica.

* * *

Ha sido tópico entre los escritores antirrevolucionarios suponer que la llamada «ola revolucionaria» avanza ante nosotros y se remontará todavía hasta una cumbre por venir, cuya descripción corresponde a las *tesis catastróficas*. Pero si no nos referimos a los hechos exteriores, sino al espíritu interno, resulta evidente que el verdadero desarrollo de la ola revolucionaria correspondió al siglo XVIII, y culminó en la

Revolución francesa. «Esta ola avanzó desde el siglo XVI —ha dicho Larramendi— hasta romperse estrepitosamente en el XVIII: todo el siglo XIX y el XX son espuma suya» [6]. El siglo verdaderamente impío y amotinado contra Dios fué el siglo que se llamó a sí mismo *ilustrado* o *de las luces*. Para aquella generación el espíritu antitradicional y la revolución no eran, como pueden ser hoy para muchos, una triste situación real, un factor insuperable, sino un ilusionado ideal. Es el siglo racionalista por excelencia, cuya crisis y amargas consecuencias sufrimos su posteridad.

La corriente cultural de aquel siglo que se llamó *Ilustración* o *Iluminismo* constituyó, en su sentido profundo, una resurrección del gnosticismo, la herejía de los primeros tiempos de la Iglesia. Para los *ilustrados*, las diversas religiones y, en general, todas las creencias que han dominado a la Humanidad, han sido representaciones populares, visiones burdas, de una más profunda verdad que es la comprensión racional, científica o filosófica, del Universo. Y como complemento de este nuevo gnosticismo vulgarizado dominó en el ambiente enciclopedista una filosofía de la historia según la cual se va operando a lo largo del tiempo un proceso de *racionalización* en el que la razón se abre paso a través de las nieblas de la ignorancia, de la superstición y de la creencia. Esta idea —implícita en el escientismo dieciochesco— fué recogida más tarde por Augusto Comte en su teoría de los *estadios del progreso*.

La actitud personal del enciclopedista, congruente

con esta concepción, habría de ser idéntica a la del antiguo *sofos* griego, que fué heredada por el gnosticismo: un aristocrático desdén hacia las perecederas creencias del vulgo y del medio ambiente, y la pasividad meramente espectadora del «iniciado» que espera lo que necesariamente y por sus pasos contados ha de suceder. El ilustrado, como el antiguo sabio, no actúa políticamente ni aspira a derrocar por la violencia un orden de cosas que sólo por una evolución natural ha de ser superado. Se limita a mirar escépticamente, desde su superior altura, aquel mundo con sus supuestos espirituales, sin que su convicción le impida —ni aun teóricamente— pertenecer a la corte o ser ministro de Su Majestad Cristianísima de Francia.

Sin embargo, en el seno de la Ilustración surgió una voz que, si participante del espíritu general del movimiento, era disidente respecto a la filosofía de la historia y, por ende, a la actitud personal de ella derivada: ésta fué la voz de Rousseau. Para el autor del *Emilio,* el advenimiento de la era racional de la Humanidad no ha de venir por sus pasos contados, en un lento pero necesario abandono de los *ídolos,* porque la irracionalidad (con sus productos culturales y sociales) no es meramente un estrato previo que se transformará en ilustración, sino que es causa del *mal,* del único mal posible, origen de la perversión del hombre, naturalmente bueno. Las instituciones, las leyes, la sociedad toda, nacida a la sombra de los ídolos, no sólo malean al hombre, sino que perpetúan el mal con un ambiente definitivamente viciado. Es

preciso, en consecuencia, destruir esa sociedad para, sobre ella, edificar la nueva ***sociedad racional,*** en que el hombre, libre de esas influencias deletéreas y sometido sólo a un poder mínimo, recupere el máximo posible de libertad y, con ella, de espontánea inocencia.

Entonces surge, de un modo explícito, el *espíritu revolucionario,* por oposición y en contraste con el plácido espíritu enciclopedista que, simplemente, esperaba la evolución. Se cita a Rousseau como un ejemplo típico de la influencia que la razón e iniciativa del individuo pueden tener sobre la evolución de las ideas y sobre la historia misma. El espíritu y la concepción profunda de las nuevas ideas que animaron a la revolución no dependen, ciertamente, de Rousseau, pero sí el espíritu concretamente revolucionario, destructor del orden existente, que es insuflado en el ambiente enciclopedista por la obra de Rousseau, estrictamente. Sin él, la Revolución francesa, como hecho histórico violento, no hubiera tenido sentido ni viabilidad.

La nueva visión roussoniana del proceso histórico-social renueva, aunque con un sentido polémico bien lejano de su ingenuidad, el intelectualismo moral de Sócrates, para el que la virtud era un saber, y el mal moral, ignorancia. Y, desde el punto de vista psicológico, podría explicarse, mediante la teoría scheleriana del resentimiento en la moral, como la reacción morbosa de un ilustrado contra el arraigo de un medio social que le rechazaba, creador y mantenedor de una cultura y de un orden estables.

La Revolución francesa, que resultó de la conjunción del racionalismo de la ilustración y del espíritu revolucionario de Rousseau, fué el gran ensayo de destruir la estructura social existente, a la que consideró como producto de un pasado irracional y causa ambiental de la perversión del hombre. La Asamblea Nacional Francesa decretó, en fecha 17 de julio de 1791, que las abolidas corporaciones no serían restablecidas bajo ningún pretexto, y que los ciudadanos de un mismo oficio no tendrían el derecho de reunirse «bajo los pretendidos intereses comunes». Igualmente fueron extinguidas las instituciones políticas locales con sus autonomías y peculiaridades históricas, para ser sustituídas por una centralización estatal uniforme cuyas líneas generales se establecían en la Constitución o Carta fundacional de la naciente sociedad racionalista. Las Constituciones políticas simbolizan, para la nueva concepción liberal, el momento en que la razón humana, saltando violentamente por encima de los ídolos y prejuicios que la historia y la rutina habían opuesto a la marcha del progreso, se instala sobre la vida de los hombres a fin de dirigirla por cauces justos y definitivos.

De este modo, y en pocos años, fueron destruídos, por imperativos puramente ideológicos, las instituciones seculares a cuya sombra había crecido nuestra civilización, y que eran para los hombres su medio ambiente, su estabilidad y, también, su única posible defensa. Así, en frase de Vogelsang, «la mayor parte de las naciones modernas, en lugar de seguir el perfeccionamiento de las instituciones transmitidas por

los siglos, rompieron con ellas y se transformaron en masas gregarias» [7]. «La obra política de la Revolución francesa —dice Mella— consistió principalmente en destruir toda aquella serie de organismos intermedios —patrimonios familiares, gremios, universidades autónomas, municipios con bienes propios, administraciones regionales, el mismo patrimonio de la Iglesia— que como corporaciones protectoras se extendían entre el individuo y el Estado. Ella sólo proclamó dos grandes autonomías: la autonomía del individuo y la independencia del Estado» [8].

Sobre las ruinas de todas estas instituciones que, según las nuevas ideas, coartaban la libertad del individuo, lo maleaban, y prolongaban en la sociedad una situación viciada, debería elevarse el nuevo Estado racional. Este Estado, en su nueva concepción, dejará de ser la autoridad política —el poder— que viene de Dios y tiene como misión velar por la justicia y la armonía de la sociedad, y se convertirá en la sociedad misma, sin otra organización política que la propia organización estatal. En la antigua sociedad se partía de la dualidad *rey-república,* o el *príncipe y sus Estados,* y se concebía el poder del rey como *guardador del derecho* de los hombres y de los grupos. Así, el rey parlamentaba con sus reinos o ciudades, los escuchaba, discutía con ellos. El rey debía regir sus Estados, pero éstos tenían por sí mismos una organización, o, más bien, eran un conjunto de estamentos e instituciones cuya estructura no sólo era asunto de la propia sociedad, ajena, por tanto, a la voluntad del rey, sino que se consideraba

como un orden natural, una estructura tan objetiva, universal e intangible como pueda considerarse hoy todavía la jerarquía y fuera interno de la familia. Esta idea de orden o derecho natural era la base de la civilización cristiana, idea esencialmente opuesta a la de orden o derecho racional, revolucionario.

La destrucción de las sociedades intermedias entre el Estado y el individuo desorganizó y desenraizó a la sociedad, privándola de su estructura y de sus principios vitales internos. Pero la destrucción no afectó sólo a estas instituciones políticas locales y profesionales, sino que llegó a los fundamentos primeros de la sociedad cristiana. Como dice Vogelsang, «desde que el viejo orden social cristiano cayó, las instituciones fundamentales fueron invadidas por los principios liberales: el matrimonio se convirtió en un contrato precario, el individualismo prevaleció en la familia, la propiedad degeneró y se volvió de orden enteramente privado, el individualismo asfixió la idea de comunidad que se une a toda propiedad, idea anterior incluso al cristianismo» [9].

Y en los individuos el nuevo ambiente creó un nuevo espíritu, profundamente individualista y anticomunitario, caracterizado por la sobreestimación de la libertad personal y del *confort*, y la casi total ignorancia de cualquier destino o vinculación colectiva. La sociedad ya no reprimiría estas pasiones egoístas, sino que las fomentaría al no ofrecer al individuo ningún medio o institución propio y amable, impulsándole así a refugiarse en lo que se ha llamado «únicas verdades del *confort* y del placer». «La sociedad

—escribía Vogelsang— ha sido desarraigada. No es que haya vuelto al estado nómada; los nómadas llevaban con ellos unas relaciones sociales, una jerarquía, unas tradiciones y costumbres... Nuestros pueblos corren a algo muy distinto, a un estado insospechado de indignidad»[10].

Tocqueville describió, hacia 1840, en un párrafo magnífico, la especie de opresión que se originaría del movimiento liberal: «Yo veo una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales que se mueven sin reposo para procurarse pequeños y vulgares placeres de que llenar su alma. Cada uno, retirado al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás...; vive con sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca y no los siente en su alma; no existe más que en sí y por sí... Encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga de velar por sus placeres. Es absoluto, detallista, previsor y suave. Gusta de que sus ciudadanos gocen, con tal de que no piensen más que en gozar. El cubre a la sociedad con un tejido de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más originales o las almas más vigorosas no podrán elevarse sobre el vulgo. El no tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el Estado... Esta especie de servidumbre reglamentada y pasiva podrá, sin embargo, establecerse a la sombra, precisamente, de la soberanía del pueblo.»

La desaparición del mundo extenso y cordial de

las instituciones históricas ha originado en los individuos dos sentimientos disolventes que son hoy generales entre los miembros de casi todos los pueblos occidentales: En primer lugar, el sentimiento de *impotencia* frente al poder del Estado, que ha dejado de tener ante sí elementos vivos y eficaces de contención. Todo el mundo está hoy íntimamente convencido de que, frente al poder del Estado moderno, no existe verdadera defensa ni individual ni colectiva; que sólo cabe «situarse» mientras ello sea posible, pero nunca resistirle. Tanto ejerza el poder un solo hombre, como un partido o una oligarquía, ese poder puede ser prácticamente ilimitado. Ciertamente que el Estado liberal afirma unos derechos y unas garantías constitucionales y posee unos tribunales e instituciones autolimitadores. Pero como, tanto unos como otros, dependen estrictamente del propio Estado, puede éste suspenderlos o anularlos cuando por sus conveniencias lo estime indicado. Si en algunos períodos su poder es laxo y tolerante, puede convertirse de la noche a la mañana, como tantas veces ocurre, en dictatorial y tiránico.

En el antiguo régimen histórico, un roncalés de nuestro ejemplo se vería defendido de un arbitrario impuesto por la Junta del Valle, en primer término, y por el fuero navarro, en segundo. Ambas instituciones —Gobierno del Valle y Diputación del Reino— recibían un poder efectivo y eficaz de su mismo espíritu democrático, de su arraigo histórico multisecular y de la extensión de su autonomía y funciones. Ciertamente que el rey hubiera podido imponerse

en cualquier momento, pero su ejército se hubiera encontrado en situación tan violenta y artificial como cualquier fuerza de ocupación en país extranjero. Que no es sólo por temor a su poderío por lo que las grandes potencias no ocupan a las pequeñas, sino por la inutilidad efectiva de una indefinida situación de fuerza. Además, como todo el cuerpo social estaba formado de parecidas autonomías estamentarias o locales, cualquier acto de fuerza comportaría una general mengua de prestigio para un poder que se consideraba el guardador y defensor de la ley y el fuero, y no su conculcador. La dignidad personal y colectiva que entraña esta posibilidad de resistencia al poder injusto es desconocida para el hombre moderno.

El otro sentimiento general y característico en la sociedad moderna es el de *desarraigo*, que hace a cada hombre ajeno a toda institución y a cualquier destino colectivo. Nadie se siente hoy vinculado a un gremio, a una universidad, a un municipio o a una región, de forma tal que, aunque perciba sus defectos, los vea como algo propio, criticable sólo «desde dentro». Nadie, que yo sepa, ha descrito adecuadamente la esencial e íntima insatisfacción que puede experimentar un espíritu al verse imposibilitado de entregarse a una obra colectiva, a una institución de cualquier género que pueda considerar como algo suyo, y en la que sus esfuerzos puedan ser útiles y provechosos, porque tales obras e instituciones no existen ya en su medio. Tal es, sin embargo, el caso general en los países, como España, cuyo proceso de gregarismo y desinstitucionalización

se halla tan avanzado, que puede decirse que la sociedad, como tal, no existe. El hombre adscrito a un medio campesino cuya vida municipal y local ha aridecido hasta matar todo espíritu de colaboración y afecto, no puede ver en su medio más que el aspecto odioso de la sujeción y del esfuerzo. Lo mismo acontece al hombre vinculado por su profesión a un organismo oficial, que no puede ver en su función más que el mecánico cumplimiento de una reglamentación gris e impersonal, un esfuerzo que nadie agradecerá y que debe perderse en el fondo insondable de una trama infinita. Uno y otro hombre no pueden encontrar, psicológicamente, más que dos caminos para el noble e ilusionado impulso que toda vida humana lleva en su seno: o desviarlo hacia el sentimiento de triunfo y poderío en la vida privada, o emplearlo en empresas místicas o revolucionarias, según los casos —pero siempre ideológicas y desarraigadas de la realidad presente—, que en el mayor número de casos producirán sólo estériles logomaquias y rivalidades de grupo o escuela.

Por otra parte, este sentimiento de desarraigo convierte toda institución u obra colectiva del régimen uniformista en fingimiento externo, artificiosidad manifiesta. Piénsese en cualquier acto o solemnidad determinado por una fecha reglamentaria: el día de la Raza ante el monumento a Colón, el día del Libro en un Instituto oficial, el acto del Dos de Mayo ante el obelisco de la Lealtad... De cuantos en ellos participan, unos asisten por obligación, otros por conveniencia personal, algunos por vanidad, muchos por

curiosidad o casualidad..., quizá ninguno por impulso cordial hacia el fin o contenido del acto. Por el solo hecho de haberse convertido en actos oficiales, la vida interna, la sincera adhesión personal, ha huído de tales solemnidades.

Inversamente, la disolución del antiguo cuerpo social ha engendrado en el Estado dos características que son hoy generales y casi necesarias: su carácter absolutista y su falta de estabilidad. «Si hay un poder —dice Mella— que asume toda la soberanía, si los derechos de los ciudadanos están a merced de su voluntad, si basta que él estime que una situación es grave para suspender las garantías legales de los ciudadanos, ¿qué cosa es esto, variando los nombres, más que un bárbaro absolutismo? El rey más absoluto no se atrevería (a lo que han llegado los Estados modernos), porque siempre estará ligada su voluntad por otros preceptos que los meramente legales: por la costumbre, por la tradición, por una cadena de ascendientes que con su ejemplo y su recuerdo imponen una norma... El constitucionalismo ha infiltrado la idea de las responsabilidades legales y ha hecho desconocer las sociales y efectivas» [11].

Un mecanismo estatal difuso y meramente legal ha creado, al suprimir las responsabilidades concretas y las limitaciones efectivas, un poder realmente ilimitado. El trámite legal y dialéctico de las democracias a los socialismos es históricamente posterior a Mella, pero estaba previsto por él.

Una de las aportaciones más audaces y exactas de Mella fué no sólo la de rechazar el dictado de abso-

lutismo con que generalmente se denominaba al tradicionalismo político, sino lanzarlo sobre los mismos adversarios como el calificativo que más conviene al sistema que propugnan y mantienen. Y lo que en esta materia dijo Mella no ha sido rebatido por nadie, porque es, en sí mismo, irrebatible. Realmente ha habido una alteración de sentido y un profundo equívoco en ese concepto de *absolutista* desde que empezó a usarse en los albores de la revolución hasta nuestros días. Hoy lo suponemos sinónimo, simplemente, de tiranía, de gobierno ilimitado y arbitrario. En su origen, sin embargo, la acepción central de absolutismo se refería, más que al ejercicio del poder, a su origen. Frente a los que querían ver este origen en un pacto social, en una delegación del pueblo, los *absolutistas* lo reconocían sólo en Dios, que lo transmite a los monarcas. Frente al rey por la Constitución o constitucional, estaba el rey, sin más, el rey por la gracia de Dios, o *absoluto*. De tiranía o de régimen coactivo podría hablarse en aquella época en lo referente a la inserción del individuo en las sociedades estamentarias o históricas —gremios, municipios, etcétera—, quizá opresiva desde el punto de vista individualista del hombre moderno. Pero en lo que se refiere al ejercicio del poder, tal dictado carecería de un sentido serio puesto que ningún poder se ha visto nunca localizado y limitado por tantos respetos y contrapoderes como el poder de los reyes en el antiguo régimen.

Mella puso de manifiesto esta realidad en la forma más radical, declarándose así paladín de la inde-

pendencia y de la libertad política, precisamente enfrente de los que pretendían haberlas descubierto. Con esto se adelantó Mella en más de medio siglo a las actuales tesis de un practicismo o realismo político que no ven otro camino para defender la vida y la independencia de los hombres frente al desorbitado crecimiento del poder estatal que el de crear contrapoderes autónomos, reales y vigorosos, que sitúen y limiten esa potencia que se ha revelado en la actualidad como el máximo peligro para el hombre y la civilización.

La falta de estabilidad —segunda característica de los regímenes de suelo revolucionario— se deriva también de la falta de unas instituciones sociales, tradicionales en su obrar y vinculadas a un fin natural. Ellas eran, en la sociedad, como las raíces sobre los terrenos a los que deparan contención y arraigo. Un régimen que en aquellas condiciones sólo podría evolucionar lentamente, queda, al ser reasumido todo poder y todo institucionalismo en un Estado unitariamente estructurado, a merced de cualquier eventualidad o movimiento de opinión. Un continuo tejer y destejer ha constituído para la mayor parte de las naciones democráticas europeas y americanas la historia del último siglo y medio, y la revolución pendular, su estado normal de vida. Gran parte de las energías, del trabajo y del progreso de esos pueblos, así como la tranquilidad habitual de sus ciudadanos, se han sacrificado a ese estado de alteración continua. Al presente, el mismo crecimiento del poder estatal y su evolución hacia formas totalitarias han

dotado al Estado de medios de perduración y relativa estabilidad, pero medios siempre ajenos a la verdadera e interna estabilidad del cuerpo social mismo:

El empleo de la fuerza y el dirigismo, la creación de intereses partidistas y la formación de una *élite* gobernante, la educación de la juventud en principios y valores preestablecidos.

Pero de todos los males que originó la desaparición de la organización social histórica, el más trágico y urgente, por ser el que afecta a la vida misma de los hombres en un sentido inmediato, es el de las relaciones laborales, es decir, el que hoy se llama por antonomasia *problema social*. El régimen liberal no reconoció a los débiles el derecho profesional de asociación para su defensa al no sancionar la función gremial y admitir sólo la exterioridad jurídica de los contratos; *desamortizó* la propiedad común de municipios y gremios que constituía una forma estable de previsión y seguridad social; desvinculó la propiedad de las relaciones comunitarias y afectivas en que se hallaba envuelta, fomentando así su concentración anónima y su uso impersonal con fines puramente especulativos. En estas condiciones, tenía que quedar el débil, forzosamente, indefenso y a merced del poderoso. No es preciso entrar a describir el siglo del capitalismo —la época de Mella—, en que, al lado del lujo y el despreocupado vivir de la burguesía, se iniciaba el más desesperado pauperismo: aquel que para nada es solidario de su medio ni siente el menor apego a su trabajo.

Esta realidad lleva pronto a conflictos inaplazables, a situaciones-límite, tales como la contratación del trabajo como simple mercancía, el paro obrero y el odio de clases.

Surge entonces la necesidad de imponer un orden, una dirección, a la sociedad misma. De la autonomía individual y de la función meramente jurídica del Estado no se habían derivado la libertad y el progreso, sino la esclavitud y la guerra. Ello hace preciso que en el seno de las relaciones sociales vuelva a surgir *una estructura*, un principio interno de orden y contención. De aquí se origina la *preocupación social* típica de nuestro tiempo.

Todas las soluciones del problema social pueden reducirse a dos posiciones generales: una consiste en que el Estado, previamente erigido en institución única, traspase los límites meramente negativos y jurídicos a que, por las exigencias teóricas del propio liberalismo, se hallaba reducido, y se convierta en administrador de la riqueza nacional y en reglamentador minucioso de las relaciones económico-sociales. Esta es la solución propugnada por el socialismo, y también por aquellos sistemas que, bajo el nombre genérico de *política social*, representan la tendencia hacia un socialismo evolutivo y libre de violencias. La otra solución, aunque se la presente a menudo como una especie de término medio entre el individualismo y el socialismo, es, en cuanto a *lo social*, mucho más radical que ésta. Consiste, no en que el Estado ejerza una tutela sobre la sociedad para imponerle una estructura coherente y duradera, sino en

la restauración de la propia sociedad con sus órganos naturales y su vitalidad interior. No en que lo *social* se convierta en una función más del poder político, sino en que vuelva a ser una realidad más amplia, de finalidades y órganos varios, que contenga en sí —y requiera en un aspecto— a la autoridad civil.

Esta tesis, que se ha llamado *corporativa y orgánica*, encontró en Mella el expositor y fundamentador, a mi juicio, más profundo y coherente. El vió toda su inmensa amplitud y se negó a darle esas denominaciones, por estimar que rebasa con mucho lo por ellas significado [12]. Seguramente el propio nombre de *socialismo* le hubiera convenido con toda propiedad, de no haberlo ilógicamente usurpado una teoría que, por el contrario, representa el estatismo absoluto, es decir, la completa absorción de la sociedad por el Estado, de la estructura social por la política. Por esto improvisó Mella para esta concepción el nombre de *sociedalismo*.

Ella es la idea fundamental que inspira toda la obra de Mella: restaurar la sociedad con sus instituciones naturales y el dinamismo interno que le es propio. Liberarla de la rígida estructura oficial que la ha asfixiado y reemplazado. El calificativo de *social* adquiere así un sentido bien diferente del que nos es hoy familiar: no se referirá exclusivamente al problema de las relaciones laborales ni, mucho menos, para significar una solución tendentemente socialista. *Social*, para Mella, se opondrá a estatal u oficial y significará cuanto se refiere a una coexistencia de so-

ciedades e instituciones autónomas respecto del poder público.

Este calificativo de *social*, hecho así transparente para nosotros, es el que más propiamente conviene a la monarquía que propugnó Mella a lo largo de sus obras. Podría también denominársele *representativa*, o *federal*, o *tradicional*, porque cualquiera de estos conceptos, aunque destaque un aspecto, pertenece, como veremos, a un mismo sistema, es decir, entraña la misma idea institucionalista o verdaderamente *social*. No otro era el sentido de aquella frase de Vogelsang, quizá la más típica de su pensamiento: En el antiguo orden social cristiano, el rey era un rey *social*, un rey colocado a la cabeza de una sociedad que formaban los cuerpos y estamentos solidarizados. En él, que realizaba en la nación el más noble de los trabajos, el trabajo era rey» [13].

II. — LA IDEA DE SOBERANIA SOCIAL

«El Estado nacional unitario, esta monstruosa concentración de poderes que sujeta a un solo engranaje toda la vida de la sociedad..., este monstruo concebido en el Renacimiento, parido por la Revolución, desarrollado en napoleonismo, congestionado en el hitlerismo...»

B. DE JOUVENEL.

El proceso que podría llamarse de *desvinculación* del hombre moderno tuvo su primer acto en el Renacimiento. La Edad Media había sido una época esencialmente constructiva; en ninguna quizá se dió

una estrecha vinculación del hombre a la obra, una tan íntima unidad entre la fe que se profesaba y la vida, sea individual o comunitaria. Los hombres creaban monumentales obras de arte o de filosofía, pero carecían de la visión reflexiva, puramente estética, de sus propias creaciones a causa de su entrega y compenetración con la obra misma. Su vida era un presente activo que miraba al futuro —a un futuro sobrenatural—, y por esto no podía gustar de la valoración meramente esteticista de ese presente, es decir, hacer de la vida objeto de sí misma.

Se ha dicho que el Renacimiento descubrió al hombre o, más exactamente, su intimidad reflexiva. La posibilidad que tuvieron aquellos hombres de conocer una civilización pretérita —la clásica—, saltando por encima de la cristiana que les precedía, y de conocerla, por tanto, no en el aliento vivo que le dió el ser, sino en la serena belleza de sus obras, abrió para ellos la visión reflexiva de lo que se ha llamado estadio estético del hombre. Esta intimidad humanista es, como forma de vida, una autorreflexión que adviene necesariamente en la evolución del espíritu humano, y, debidamente armonizada con el espíritu objetivista y creador —generoso y abierto— del cristianismo, hubiera constituído una forma de plenitud espiritual.

Sin embargo, un germen negativo que se hallaba implícito en el espíritu del Renacimiento produjo en los siglos posteriores lo que propiamente se ha llamado *individualismo*. La esencia de esta corriente espiritual consiste en suponer que la verdadera vida humana surge sólo cuando el hombre logra desem-

barazar al Yo de toda traba, es decir, de cualquier género de vinculación o de instancia superior a la que sirva y se entregue.

Esta posición renovaba viejas actitudes de la antigüedad precristiana. Desde la antigua Grecia se habían forjado *concepciones de la vida* del hombre basadas en su autarquía, en su liberación del mundo exterior. Para Aristipo de Cirene, por ejemplo, el placer de cada momento —supremo valor de su ética— dependía de la conservación de un estado de libertad absoluta o, más bien, de suspensión indiferente sobre la realidad exterior, estado en el que el hombre, extraño a todas las cosas e inasequible a sus redes, podría gozar de todas en la intimidad personalísima del placer. La vida del espectador, ajeno al drama de la vida que le circunda, sería el ideal del antiguo hedonista; ideal que inspiró más tarde a Epicuro y, con ciertas limitaciones, al estoicismo.

El individualismo moderno se diferencia, sin embargo, del antiguo como lo activo de lo pasivo. El antiguo *sofos* se refugiaba en sí mismo al sentirse expelido por el acontecer ciego y mecánico del universo exterior, en el que no había lugar para su anhelo ni su libertad. Su actitud era un sereno y heroico retirarse a posiciones mínimas, donde se atendría a una vida ascética, pasiva, pero libre y plenamente humana. Para el individualismo moderno, la intimidad del Yo no es un refugio, sino una fuente activa de vida y de placer estético, que podrá proyectarse al exterior en la creación de un mundo a la medida de

ese hedonismo humano, libre de ataduras y de vinculaciones objetivas.

La crítica del individualismo —como teoría y como norma de vida—, que es hoy para nosotros moneda corriente y la encontramos en autores de tendencia tan diferente, como Spann, Scheler, o Foerster, fué ya en su tiempo realizada por Mella en un medio desconectado, es decir, sobre ideas absolutamente originales. «El concepto de individuo —escribía—, que tanto se repite y que sirve de centro a todo un sistema, no es otra cosa que un concepto puramente abstracto» [14]. «Nacemos en el seno de una familia, de una clase, de una sociedad, y ni la misma forma de educación, ni la parte que llegan a constituir las costumbres en nuestro carácter, ni la lengua que hablamos, ni la enseñanza con que se cultiva nuestra inteligencia, son obra nuestra; existían antes de que nosotros viniéramos al mundo y han ido formando nuestro carácter y desarrollando nuestras facultades. Y si despojais al hombre concreto de esa atmósfera social en que vive y se desarrolla, y en la que después llega a actuar libremente, ¿qué es lo que queda, fuera de su naturaleza y de sus facultades no actuadas y como latentes?» [15].

Cada hombre es, en cierto modo, una condensación de la historia de su vida, y, si por un proceso de abstracción se prescindiera de la evolución de su pasado vivido y de la tradición humana en que se halla inserto —esto es, de su *tiempo real*, personal y transpersonal—, no quedaría más que un inimagi-

nable haz de potencias inactuadas, algo meramente potencial, exento de toda determinación.

Pero el individualismo moderno no es sólo una teoría, sino, como hemos visto, un sentimiento que fué ganando extensión y profundidad desde sus gérmenes renacentistas. Es el dominio de lo que Kierkegaard ha caracterizado como *estadio estético* de la vida de los hombres. Así como el hombre *ético* y el *religioso* se entregan a una objetividad y reconocen sobre sí unos valores trascendentes, el estético habita en la subjetividad. Es capaz de percibir, y aun de cantar, las emociones de cualquier empresa objetiva, pero no se comprometerá en ninguna. Espectador de todas las cosas, las concebirá y buscará solamente por sus valores de belleza, tipismo o emotividad, pero se incapacitará con el hábito para cualquier género de compromiso o de lo que los franceses llaman, más propiamente, *engagement*. El espíritu esteticista se ampara y confunde a menudo con la serenidad y madurez de juicio, con la imparcialidad, con la comprensión y tolerancia. Como germen social, suele engendrar dos tipos humanos: el sedentario, que se corresponde exactamente con el burgués, en el sentido moderno de la palabra, y el activo, que da en el tipo del turista o en el deportivo.

Para el espíritu cristiano, el placer y la emoción —el *bien deleitable*— son sólo concomitancias o eflorescencias del bien verdadero y real, es decir, algo que se nos da como por añadidura si buscamos *el reino de Dios y su justicia*. En este sentido podría caracterizarse el estadio estético como el más esencial

alejamiento de ese *reino de Dios*. Característica de la actitud esteticista y del ambiente que ha creado es también el debilitamiento de los lazos y vínculos sociales, como de cualquier género de objetividad. La comunidad llega a trocarse en coexistencia meramente jurídica; la institución, en contrato.

Si, pues, el individuo es, como tal, una abstracción inexistente en la realidad, y el sentimiento que brota del individualismo es esencialmente disolvente e insocial, podrá comprenderse el absurdo teórico y práctico que representa el partir, para una concepción política, del *individuo* puro o abstracto, es decir, desembarazado del medio y de las realidades históricas en que por naturaleza se ha de hallar inserto en su ser y en su obrar. Máxime teniendo en cuenta que la política, como algo práctico —el arte de dirigir la nave del Estado—, ha de seguir al supuesto —según el adagio escolástico *actiones sunt suppositorum*—, en este caso, a la persona concreta.

Cierto que toda concepción política, por serlo, utiliza un repertorio de conceptos abstractos; pero una cosa es derivarlos de la realidad misma, dando de ella una interpretación, y otra, concebirlos teóricamente y tratar de imponerlos a la realidad, a una realidad auténticamente humana y práctica, como es la coexistencia política y social. Mella demostró, con un golpe de evidencia, cómo la representación puramente individual que supone el sufragio universal inorgánico es una contradicción en sí misma: las clases, las ciudades, las instituciones, pueden ser representadas ante el poder público por un compromisario

que transmite sus intereses concretos, pero «el individuo —dice—, en lo que tiene de más singular, que sería el carácter nativo, no es representable por nadie más que por *él mismo*» [16].

La consecuencia del espíritu desvinculador e individualista —la revolución— engendró lo que podríamos llamar *el apartamiento de la sociedad respecto del hombre concreto*. La sociedad fué en otro tiempo algo que, impalpablemente, estaba entre los hombres constituyendo su profesión, su familia, su pueblo. Hoy se tiene, en cambio, la impresión alternativa de que la sociedad —identificada con el Estado— es una entidad semidivina, con su propia mística y sus ritos, o de que se trata de una gran compañía anónima que explota al conjunto meramente aditivo de los ciudadanos. La sociedad se ha escapado de nuestro mundo inmediato y vital. De aquí que nunca como en el tiempo presente se haya dedicado una extensísima literatura —política, jurídica, sociológica— a la *Sociedad*, la *Nación*, el *Estado*, y sus atributos y cualidades: el Derecho, la Libertad... Estas realidades, que se compenetraban en otro tiempo con la vida y con las instituciones concretas, no se ofrecían nunca a los ojos del hombre medieval en su entidad absoluta y abstracta. Aquellos hombres hablaban del príncipe, del gobierno de los pueblos de Aragón, de fueros y franquicias concretas, pero nunca del Estado, del Derecho o de la Libertad. Hoy, en cambio, estas realidades, descarnadas y objetivadas, constituyen el tema de unas ciencias tan abstrusas como ajenas a la vida y a las preocupaciones reales de los hombres. Ello ex-

plica también el sentido de totalidad destructivo, incapaz de concreción y de espíritu político, que tienen los afanes revolucionarios de nuestra época. No se trata ya de reformar aquel determinado régimen municipal, ni de lograr tales libertades o cuales exenciones, sino de instaurar un nuevo Estado o un nuevo Derecho, o la Libertad en sí misma.

Este apartamiento de la sociedad respecto del hombre concreto y su vida real se ha operado tanto en el plano teórico como en el práctico. Ante todo, en el orden político-teórico, con la teoría pactista del *contrato social*. Para el liberalismo roussoniano, el hombre, libre y bueno por naturaleza, accede a vivir en sociedad por un voluntario pacto con sus semejantes. La sociedad, por su misma artificiosidad, coarta la libertad del hombre y le hace perder su espontánea inocencia. El remedio radicará en destruir las estructuras irracionales que la sociedad ha creado en su evolución a través de los tiempos y en edificar una nueva sociedad sobre patrones racionales que no prenda al individuo en sus mallas ni coaccione su primitiva libertad. El poder y la ley proceden, según esta teoría, del *individuo*, es decir, de la voluntad del mayor número, expresada empíricamente en el sufragio. Esta voluntad se concreta después en una entidad superior, la soberanía estatal, que será ya un principio único y uniformista de organización política y estatuirá un orden, no sólo ajeno a las minorías, sino, por su mismo carácter teórico y absoluto, ajeno también a la vida real de los hombres y de las fuerzas sociales. Mella expresaba muy gráficamente esta génesis de la

soberanía liberal o pactista: «Emerge de la voluntad colectiva, llega a las cumbres del Estado y desciende después en forma de cascada de delegados y de funcionarios hasta los últimos límites de la sociedad» [17].

Desde este punto, el liberalismo pactista conduce dialécticamente al totalitarismo o socialismo, trámite que se ha operado después en el orden de los hechos. Creada esa estructura política superior, centralizada y omnipotente, bastará considerarla, no como producto de la voluntad empírica de los individuos, sino como expresión de la nación (totalitarismo fascista), de la raza (racismo), de la clase redentora (comunismo), de la voluntad profunda o de la historia. En este supuesto, no regirá ya el imperativo liberal de mantener al Estado en la actitud negativa de gendarme sin consigna, sino que se le atribuirá la realización de esos altos valores, de los cuales se le considera portador. El individuo perderá así su carácter de unidad originaria e intangible para convertirse en átomo de una materia general sobre la que ha de realizarse esa obra o experiencia superior.

Pero en ambos casos —liberalismo y totalitarismo— la sociedad ha huído del hombre, se ha desvinculado de su realidad y sustancia, y ha llegado a hipostasiarse en un poder absorbente cuyos límites y fines resultan inasequibles ya a toda humana previción. Su situación es comparable a la de unas formas o categorías kantianas que se hubieran separado de su materia, y que, como supone Kant que acontece en la metafísica, giran y giran en una eterna y esté-

ril función creando sistemas siempre nuevos y fantasmales.

Esta huída de la sociedad hacia regiones metafísicas y desenraizadas se ha dejado sentir también, dolorosamente en la vida humana. Suelen citarse como los dos grandes problemas que tiene planteados el hombre moderno, el de la ilimitación del poder estatal y el problema llamado social o laboral. Pero quizá exista otro más radical y profundo, que es el de la desvinculación del hombre de su medio, consecuencia de esa des-socialización de su ambiente vital. Si la tragedia griega cantaba el dolor y la impotencia del hombre frente a las fuerzas desbordadas de la naturaleza, modernamente podría cantarse la trágica inadaptación del hombre frente a las fuerzas que él mismo ha desatado y al ambiente que ha creado.

El primitivo e ingrato sentido de lucha por la vida que tiene el trabajo del hombre fué modificado y dulcificado por la civilización en siglos de adaptación y de progreso político. El trabajo dejó de tener el sentido puramente utilitario y económico de la competencia y la ganancia, para penetrarse de un aliento más humano y espiritual que lo aproximaba a la obra libre y cordial de la creación. El sentido de perfección y de arte en la obra del artesano, el espíritu de servicio en las profesiones y aun en empresas comerciales, el carácter institucional de las obras colectivas, conferían al trabajo un valor de entrega afectiva que lo humanizaba haciéndolo permanente y vocacional. Incluso en aquellos medios rurales en los que el trabajo es más propenso a una realización me-

ramente utilitarista y rutinaria, el localismo vinculador, impregnado de tradición y de sentido cristiano, creaba lazos cordiales entre el hombre y su medio, y de fraternidad entre los hombres.

Modernamente, el maquinismo de una parte, y la destrucción de ese localismo institucional, han roto para la inmensa mayoría de las gentes el vínculo afectivo y personal entre el hombre y su obra, dejando al descubierto la áspera lucha por la vida en un sentido puramente individual. Para unos, su trabajo se ha convertido en mero vehículo para el natural espíritu de lucro, que se hipertrofia como en tierra de cultivo, en un ambiente que desconoce el sentido tradicional de servicio o de perfección. Para otros, la función oficial a que se dedican ha llegado a constituir una especie de seguro de vida logrado en la juventud, y lo desempeñan sin otro espíritu que el *funcionarista*. caracterizado por una neutralidad mecánica tan apegada al reglamento como ajena a cualquier modo de interés o iniciativa en la obra misma. Para otros, en fin —los menos afortunados y más numerosos— el trabajo no es sino un deber obsesivo y desesperante que consume estérilmente sus vidas en aras del propio mantenimiento, ejecutando así un círculo vicioso carente de sentido ni finalidad.

La sociedad moderna ha perdido el espíritu institucional, la idea de *institución,* que en su sentido más profundo es la base más cordial y humana de estable sociabilidad. Hauriou definía la institución como «organismo dotado de fines vitales que se realiza jurídicamente en un medio social y que produce

manifestaciones de comunión estable entre los miembros del grupo». Renard distinguía en esta definición cuatro elementos: idea organizadora o servicio a un fin objetivo (que la distingue del contrato); un poder, en forma de autoridad institucional; una comunión interna o intimidad (que la distingue del cumplimiento impersonal del funcionarismo); una estabilidad o duración que va más allá de los intereses y de las vidas de sus miembros.

Institución era un antiguo Colegio o Universidad de fundación, con vida, autonomía y sentido propios, un municipio, un gremio o cofradía, etc. La sociedad de hoy no conoce más que el contrato, ajeno a un servicio objetivo, y el organismo oficial, extrínseco al espíritu y a la vida de los hombres porque se asienta en una legalidad general que ignora la idea de empresa humana concreta y existencial.

En este terreno de la vinculación de los hombres a su medio, resulta un hecho de experiencia inmediata que algo marcha mal en la sociedad contemporánea. Si se observa el nivel medio de vida en que se mueven hoy los habitantes de cualquier país, podrá concluirse fácilmente que se ha elevado con la industrialización, a pesar del aumento de población y de las continuas perturbaciones económicas y bélicas. Sin embargo, el malestar, la inadaptación y el descontento son hoy mucho más profundo y general que en épocas pretéritas, y esto puede registrarlo cualquier hombre que tenga tras de sí una larga vida. Así pues, el problema primario no es tanto económico como espiritual y ambiental. Es, en el fondo, un

problema auténticamente social, en el profundo sentido de esta palabra y no en el puramente económico a que se la reduce en el lenguaje de hoy. El hombre no se considera solidario de su medio; las diferencias de clase se han hecho insoportables porque, a la vez que la institucionalización orgánica, se ha perdido también una jerarquía natural y respetable; nadie, en fin, se siente cordial y establemente vinculado a su puesto en la sociedad.

La adaptación al medio de aptitudes, hábitos y afectos es de tal modo necesaria a una sociedad que de ello depende su eficaz y permanente ordenación y la felicidad de sus miembros. En la sociedad del antiguo régimen esa adaptación no dependía sólo de la inserción del individuo en la sociedad, sino de una obra tradicional realizada en generaciones. Como norma general, cada hombre nacía vinculado a un medio y a una modalidad de vida y de trabajo, para los que disponía de una multitud de impulsos afectivos y capacitadores que le eran dados en la herencia y en el ambiente. Ello no suponía, sin embargo, un localismo cerrado o una organización clasista insuperable para el individuo. La necesidad social de la adaptación al medio ha sido vista por los Estados totalitarios, que han tratado de formar al hombre desde la infancia en los principios teóricos y abstractos en que se apoya el régimen, convertidos para esa juventud en creencias o imperativos dogmáticos. La diferencia fundamental entre este sistema de adaptación y el de la sociedad tradicional estriba en que el último se realiza por vías naturales, en la lenta y

espontánea evolución de la sociedad, al paso que el primero entraña una violación antinatural de la libertad y de la verdad, que puede llegar, en un futuro progreso técnico, hasta la deformación organizada de la personalidad en orden a distintas utilizaciones laborales [18].

Si se quiere volver al hombre a su medio y liberar su futuro de gigantescas empresas deshumanizadoras, es preciso sustituir esa organización puramente racional de la sociedad que seca sus raíces naturales, y tornar a lo que podríamos llamar un *empirismo* político, es decir, a la idea de que la sociedad, como todos los órdenes de la naturaleza, contiene en sí un dinamismo y unas leyes de vida que escapan a una organización geométrica.

El hombre *individual* de que parte el liberalismo y el hombre *social* que considera el socialismo, no son, en realidad, más que aspectos teóricos de un solo hombre existente: el hombre concreto, de carne y hueso, con sus peculiaridades individuales y sus tendencias sociales. Partiendo de este dato empírico no llegaremos a una visión unitaria de la sociedad como acontecía en la teoría individualista, sino que reconoceremos en la sociedad un hecho complejo de la naturaleza en que coexisten finalidades y funciones muy varias con su propia legitimidad y autonomía.

La diferencia fundamental entre la teoría política nacida de la revolución y la que expone Mella es ésta: Concibe aquélla la soberanía política como una instancia superior racional (llámasela Nación o Estado), único principio unificador y estructurador del

orden social o de la convivencia humana. Concíbela Mella, en cambio, como cumplidora de un fin y con unas prerrogativas, pero al lado de otros fines y otras instituciones, fuentes asimismo de poder en su propia jurisdicción.

Estos otros fines naturales —plasmados en adecuadas y vigorosas instituciones— son, juntamente con el propio fin específico del Estado, la única fuente —teoría y práctica— de limitación del poder. La concepción teleológica o finalista es la única que puede iluminar el problema de la limitación —y aun del origen— del poder sin recurrir a las ficciones metafísicas de la transmisión.

«La ilimitación jurídica en el desbordamiento del poder —dice Mella— que invade o arranca las prerrogativas de las personas individuales o colectivas... se apoya en el error jurídico de creer que en el Estado están como vinculadas las facultades legislativa, judicial y ejecutiva, cuando, en cierto modo, existen esas facultades en todos los grados de la jerarquía social, empezando por el individuo que legisla con su inteligencia, ejecuta con su voluntad y juzga con su conciencia moral; siguiendo por el padre que, en el círculo doméstico, las reúne en la patria potestad; continuando (sin enumerar otras corporaciones) en la comunidad concejil..., en la región... Porque esas prerrogativas no son exclusivas del poder central que, si por su cometido es la primera persona en extensión, no es, en resumen, más que una de las varias que forman la jerarquía social, y la última, con

los caracteres que hoy tiene, que ha aparecido en la historia» [19].

«El Estado —había escrito Vogelsang— no es más que parte de un conjunto de funciones vitales cuyo libre ejercicio constituye la sociedad. La sociedad civil no existe por el Estado como quieren imponernos los que disponen del poder del Estado. Este, antes bien, no existe sino por la sociedad, no es más que una de sus instituciones. Podemos decir que la destinada a proteger y condicionar la vida social en su conjunto» [20].

Cabría pensar que esa reabsorción en el Estado es meramente una distinta, pero también posible concepción del orden político-social. Es decir, que, si en un tiempo los hombres vivieron en instituciones históricas y consuetudinarias, hoy lo hacen con igual licitud en organismos centralizados en el Estado. Sin embargo, en cuanto se comprende que aquellas instituciones naturales eran el complemento de la libre actividad humana y también el único freno real y práctico al despotismo estatal, se reconoce que en su existencia se halla comprometido el hombre y su libertad.

«Cuando todo depende del Estado —dice Mella— también quedan atacados los derechos individuales; porque si para realizar el hombre sus fines necesita asociarse con sus semejantes, y este derecho lo regula o lo niega a veces el Estado, es claro que mata la independencia personal..., y no deja siquiera al hombre una fortaleza desde cuyas almenas pueda oponerse a las invasiones de su poder» [21].

Llegamos así al concepto de *soberanía social,* que es piedra angular en el pensamiento de Mella. «Frente a la soberanía política señalamos —dice— la verdadera autonomía social que la limita, erizada, por decirlo así, de libertades y de derechos que empiezan en los personales, que se afirman en la familia y siguen por sus prolongaciones en la universidad, el gremio, el municipio, la región, formando una jerarquía de personas colectivas que amuralla la soberanía del Estado central, contenida por esa serie escalonada de baluartes que marca en derredor de ella un círculo sagrado que no puede traspasar el poder soberano sin convertirse en tiránico» [22]. La soberanía social es, pues, en definición del mismo Mella, «la jerarquía de personas colectivas, de poderes organizados, de clases, que suben desde la familia hasta la soberanía que llamo política concretada en el Estado, que deben auxiliar, pero también contener» [23].

La idea de soberanía social incluye, pues, la existencia de instituciones autónomas en la realización de sus fines naturales, y la de conjunto jerarquizado, que se opone, como teóricamente intangible, y como prácticamente poderoso, a la soberanía política. Ambas soberanías —la social y la política— se incluyen armónicamente, con sus fines naturales propios y complementarios, dentro del concepto de *orden.*

El sociedalismo político de Mella supone, por tanto, una reintegración de la sociedad a la vida concreta de los hombres, con la que renacerían en ella instituciones estables, vivas, sostenidas y alimentadas por la actividad y la libertad de los grupos humanos en

su desenvolvimiento espontáneo. La base filosófica de esta concepción radicará, como veremos, en una fundamentación de la sociedad en la naturaleza humana que contiene en sí misma, como implicación, las formas y cauces fundamentales de la sociabilidad. La sociedad no será así, una estructuración vertical, ni provinente de arriba en sentido estatista, ni surgida de abajo en sentido democrático pactista, sino más bien una coexistencia de sociedades institucionalizadas que se especifican por sus fines, es decir, por la tendencia natural que cumplen o permiten cumplir al hombre concreto.

Es una interpretación tan frecuente como falsa del tradicionalismo político la que se apoya en el conocido principio «la autoridad viene de arriba; la representación, de abajo». Esta frase, muy utilizada a causa de su esquematismo, incluso por los mismos tradicionalistas, se opone esencialmente a la coexistencia institucional de que hemos hablado, y es precisamente la concepción sociedalista de Mella la que pone de manifiesto su radical insuficiencia. La autoridad viene, en efecto, de arriba, en cuanto que todo poder viene de Dios; pero se trasmite a cada institución social según y en la medida de sus propios fines, y no a través de una jerarquía delegada. Así, el poder del padre en la familia procede de Dios, y se limita según los fines de la paternidad, sin recibirse a través del rey ni de la jerarquía social. Así, el alcalde posee dos autoridades, según su puesto abarca distintas funciones: una la de gobierno y administración del municipio, que es una finalidad autónoma;

otra, delegada del rey en cuanto el antiguo alcalde debía administrar justicia y aun, en casos, dirigir la guerra, funciones propias de la autoridad civil. El poder real, en fin, «que es la institución destinada a proteger y coordinar la vida social en su conjunto» recibe *también* el poder de Dios, y este poder se limita por el fin mismo que debe realizar, fin que se cumple por la administración de la justicia y la defensa nacional que son, precisamente, las funciones que no puede realizar la sociedad por sí mismo. A estas funciones puede añadirse la de suplir a la sociedad en aquellos cometidos propios de ella misma adonde, en la práctica, no pueda llegar. El poder del Estado no se puede limitar, teóricamente, más que con una concreción de sus fines propios, así como en la práctica no existe otro medio de lograr ese fin que el robustecimiento de las instituciones autónomas de la sociedad, es decir, mediante la soberanía social.

Con este localismo social se logra, según Mella, la *continuidad*, la *adaptación al medio* y la *selección*, tres condiciones necesarias a la sociedad, en las cuales Paul Bourget reconocía otras tantas leyes biológicas. Por las dos primeras puede disponer la sociedad de un caudal precioso: «esa energía acumulada por nuestros antepasados, por los muertos que actúan en nosotros». En estos medios regidos y vividos por la sociedad misma es posible la selección normal de los mejores, y también la preeminencia de *autoridades sociales*, en el recto y amplio sentido de la palabra. Es decir, familias que por sus dotes de probidad, consejo y sentido público ejercen una misión directiva

e ilustradora en el seno de esas sociedades que, por lo general, los necesitan y reconocen como sus guías naturales. Cuando una sociedad está regida por patrones y sistemas reglamentarios y mecánicos, ajenos a la vida social misma, la notoriedad y la influencia de la personalidad llegan a ser imposibles. La selección se opera entonces sólo en ambientes científicos, artísticos, políticos o económicos, separados de la sociedad misma, es decir, situados generalmente en los grandes núcleos ciudadanos. El absentismo de las clases directoras de los medios auténticamente sociales ha ocasionado el segundo acto de lo que podríamos llamar el proceso de des-socialización: el primero fué la destrucción del autonomismo local, por el que esos medios dejaron de tener una personalidad propia e institucional; este segundo estribará en la ausencia de personas de cultura e iniciativa, y por él esos medios perdieron incluso la memoria de aquel modo superior de vida y dejaron de aspirar a él.

III.—LA SOBERANIA TRADICIONAL Y EL CONCEPTO DE TRADICION

«Ningún pueblo ha llegado a formar nación y a tener historia si no es uniendo fuertemente las familias al suelo que había hecho propio.»

MEYER ARDENT

La doble soberanía social y política que coexisten limitándose y apoyándose mutuamente en el *sociedalismo* de Mella, no explica todavía la concreción política del cada pueblo y el vínculo superior que lleva a federarse a las sociedades diversas y a mantenerse unidas en una historia y un espíritu comunes. Puede comprenderse, en un plano teórico, la necesi-

dad natural de que existan la familia y el municipio con su propia autonomía, y la de la autoridad civil que coordine y aglutine el cuerpo social, Pero, aun así, ¿qué instancia superior hará prevalecer —y, sobre todo, mantenerse como algo permanente y respetable— esta organización municipal, precisamente, y no otra? ¿Qué fuerza llevará a federarse, y mantendrá federadas, a estas o aquellas sociedades concretas? ¿Qué valor objetivo puede consagrar establemente un orden y un poder político?

Para responder a esto, en el pensamiento de Mella se añade a la idea de soberanía social, la de ***soberanía tradicional***, en cuyo sentido profundo se encuentra la explicación de esa prevalencia y continuidad de un orden concreto e histórico. «Así, la monarquía —dice— tiene para nosotros el apoyo de una soberanía muy grande y poderosa que hoy se desconoce generalmente: la soberanía que llamaré tradicional, en virtud de la cual, la serie de generaciones sucesivas tiene derecho por el vínculo espiritual que las liga y las enlaza interiormente a que las generaciones siguientes no le rompan y no puedan, por un movimiento rebelde de un día, derribar el santuario y el alcázar que ellas levantaron y legar a las venideras montones de escombros» [24].

Pero para comprender el verdadero significado de esa ***soberanía tradicional*** es preciso penetrar antes en el concepto de ***tradición***, que es otro de los ejes del pensamiento de Mella y también una de sus más vigorosas aportaciones.

«Con posterioridad a Mella —dice Pradera— nadie

ha refutado lo que acerca de la tradición y de su íntimo enlace con el progreso ha quedado esparcido por sus escritos y discursos. Y lo peor para sus adversarios es que no puede ser refutado y que quedó como una conclusión definitiva de la ciencia política» [25].

Según Mella, las dos tradiciones fundamentales que crearon y han animado a esta realidad histórica que llamamos España fueron la tradición católica y la tradición monárquica. «España —dice— es una federación de regiones aglutinadas por la fe en un mismo Dios y la lealtad a un mismo rey.» Los dos más fuertes y persistentes sentimientos de nuestra historia han sido, efectivamente, el religioso y el monárquico o, mejor aún, una *síntesis* muy especial entre ambos en la que el Rey aparecía como representante de Dios, y la defensa de la fe como la misión providencial de la monarquía. Pero la tradición no está constituída sólo por esas creencias o sentimientos fundamentales, sino también por el arraigo y el modo de ser peculiar de cada institución o célula social y, no menos, por el ambiente y la comunión histórica creados por siglos de convivencia. La patria que crea la común tradición —dice Mella— «no es sólo el lugar donde nace el cuerpo, sino la atmósfera religiosa y moral que respira el alma; no sólo la tierra que pisamos, sino los recuerdos, las glorias y las desventuras que han llegado a formar de todos los españoles una gran familia».

Pronto se ve que la tradición no es, como se oye tan a menudo, una tendencia conservadora o superconservadora hostil a cualquier género de cambio,

ni siquiera —en su sentido profundo, al menos— una mera transmisión oral de ideas o creencias, sino el *medio* evolutivo y creador en que viven y crecen los pueblos y las culturas. Esta consideración llevó a Mella a elaborar su concepto *dinámico* de la tradición con el cual se anticipa, en una aplicación a las colectividades históricas, a la idea de *durée reelle* bergsoniana y a todas las modernas teorías psicológicas de la *corriente de la conciencia.*

La psicología ha sido estudiada, durante dos siglos, bajo conceptos totalmente inadecuados, calcados sobre el mundo material de que trata la ciencia físicomatemática. Fueron los tiempos de la *psicología asociacionista,* en los que el naturalismo racionalista dominó el pensamiento y la ciencia. Se trataba de reducir el orden de la realidad espiritual o psíquica a las mismas leyes que rigen los hechos físicos, en los que opera con necesidad matemática la ciencia natural. Para ello era preciso encontrar en la vida interior del espíritu unos átomos —unidadas fijas, incambiables— como los que la ciencia supone en el mundo exterior de los cuerpos. Y así como la ciencia persigue un conocimiento exhaustivo de la realidad física buscando las leyes de acción y reacción de los átomos, la psicología, concebida como una ciencia experimental más, podría investigar las leyes de asociación de esos supuestos átomos o unidades mentales.

El filósofo inglés Locke, en cuya influencia tuvieron su origen remoto tanto el asociacionismo psicológico como el liberalismo político, redujo su sistema de filosofía a un análisis de los fenómenos psí-

quicos en busca de ese primer elemento que permitiera construir una especie de atomística espiritual, y que creyó encontrar en el hecho primario de la sensación. Toda la vida del espíritu se reduce para él a un acontecer científicamente previsible según leyes mecánicas de asociación, a partir de esos *hechos psíquicos*, unidades o átomos mentales.

Por este camino se pretendía haber reducido la realidad entera, incluso la espiritual, a un orden penetrable sin residuo por la razón, demostrable como un teorema matemático. La realidad dejaría así de asentarse en el *misterio*, para ser sólo un *problema*, cuyos datos son ya racionalmente conocidos, aunque la complejidad del acontecer universal no permita una ciencia absoluta: el ideal del racionalismo moderno parecía así alcanzado.

Fué a finales del siglo pasado cuando voces nuevas denunciaron la radical artificiosidad de esa concepción: no existen tales unidades fijas en el espíritu, ni ley alguna de repetición de los hechos psíquicos. La vida del alma es una trama siempre nueva de situaciones irrepetibles que se desarrolla en un proceso de acrecentamiento continuo desde el nacer hasta el morir. El psicólogo norteamericano William James fué el iniciador de esto que se ha llamado teoría de la *corriente de la conciencia*. «El método —dice— que, partiendo de las simples *ideas* de la sensación (o átomos psíquicos), construye por asociación los más complicados estados mentales como quien levanta una casa por superposición de ladrillos, ofrece ciertas ventajas dialécticas; pero es muy discutible que la vida

de nuestra conciencia esté formada de tales unidades... Quien ame realmente el conocimiento de la naturaleza habrá de empezar por el estudio de los hechos concretos, reales, por aquéllos que le son dados en su vida íntima, y así partirá del *hecho fundamental* del fluir continuo de la conciencia... Los estados de conciencia no existen como tales unidades psíquicas fijas e inmutables para asociarlas o disociarlas... Tan mitológicas como la sota de espadas son esas unidades permanentes (o *ideas*) apareciendo a intervalos sobre una conciencia amorfa» [26].

Esta visión de la conciencia como una corriente continua de cualidades siempre diversas e irrepetibles, ajena a la cantidad y a la discontinuidad de unidades inmóviles, halló en Bergson —inimitable músico de la prosa francesa— su más genial expositor. Bergson descubrió, además, la radical distinción entre el tiempo o duración interior, espiritual, y el tiempo exterior de la realidad física.

En el mundo de los cuerpos los cambios proceden siempre de una causa exterior, no *ab intrinseco*. Además, son, en su ser mismo, ajenos al tiempo. Cierto que el paso mismo del tiempo puede y suele determinar un cambio en las sustancias materiales, pero, si no prácticamente en todos los casos, teóricamente al menos, podrían someterse a un proceso inverso y retornar a la situación anterior. En el espíritu no es esto posible. Sus cambios, que obedecen a un dinamismo interior, son irreversibles. No se puede retornar a una situación pasada porque cuanto se ha vivido gravita sobre el presente psicológico, que pue-

de considerarse como una condensación sintética del pasado. «¿Qué somos, en un sentido —dice Bergson—, y qué es nuestro carácter sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, y aun desde antes, ya que traemos con nosotros disposiciones prenatales? [27]. El tiempo es, para el acontecer del mundo exterior, mero espectador, no tiene un sentido radical; para la vida interior, en cambio, es un dato insuperable que cala en lo más íntimo del ser. Cada momento de nuestra vida interior se matiza del que le precede y se proyecta en el que le sigue, sin que puedan señalarse límites precisos. En nuestro presente vive toda la experiencia pasada hasta poder considerar al tiempo vivido como la trama misma del ser espiritual.

La filosofía actual, posterior a Bergson, continúa por el cauce que él abrió. Dilthey reacciona también contra la psicología mecanizada y positivista de su tiempo. Todo acto vital sólo puede ser comprendido dentro del complejo irreductible de la vida, no como simple hecho aislado [28]. «El hombre es un ser temporal. La temporalidad está incluída en la vida como primera determinación categorial y fundamentando todo lo demás [29].

Mella tuvo esta misma intuición radical —que constituye quizá el elemento más valioso de la filosofía contemporánea— con referencia, no a la vida espiritual de los individuos, sino a la de las colectividades nacionales o históricas. El vió que en esa evolución especial de la historia de los pueblos, en que la vida de los individuos se interpenetra con la

de la colectividad, se daban esos mismos caracteres de continuidad acumulativa, temporal e irreversible. Y descubrió que no otra cosa significaba, en la sencillez de un término, la palabra *tradición*. Su misma etimología se lo ponía de manifiesto: del verbo *tradere*, entregar, con terminación propia de acción. Es decir, *entrega*, acto de entregar. La obra de cada generación, como cada momento del yo psicológico, se proyectaría, se entregaría a la siguiente, a la vez que se hallaría prefigurada en las anteriores. Ensambladas todas en una evolución única, constituirán esa continuidad espiritual, creadora de un alma y un carácter, en que consiste la vida de un pueblo.

Mella vió, por otra parte, que los pueblos que viven con sencillez el impulso de su historia y su genio, y crecen en el respeto a la obra de sus mayores en el seno de instituciones adecuadas a las cosas mismas, presentan una evolución pacífica y normal, al paso que aquellas que interponen en su desarrollo el corte artificial de una organización racionalista —antitradicional y antihistórica— caen en el marasmo de una descomposición interior.

Comienza Mella sacando la idea de tradición de la misma realidad espiritual del individuo: «todo hombre, aun sin advertirlo ni quererlo a veces, es tradicionalista, porque empieza por ser ya una tradición acumulada» [30]. No sólo es en cada momento un producto acumulado de toda su vida anterior, sino que su más profundo modo de ver, de reaccionar y de concebir es una condensación original del

pasado que impregna la cultura en que se halla inserto.

«La tradición es el progreso hereditario, y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social» [31]. Cada progreso individual crea la tradición y es recogido por ella para ser social, y, a la vez, casi todos esos progresos son producto, en cierto modo, de una tradición cultural. Lo mismo sucede con la patria, que, como dice Morente, «nos da de continuo nuestro ser, y nosotros, de continuo, merced a nuestra acción, damos vida histórica a la patria.»

Si esto es así —continúa Mella—, «la autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones (la revolución), es un género de locura que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la tradición es el derecho del río sobre la onda que agita sus aguas» [32].

Aquí tenemos claramente expresada, en el orden histórico-social, la misma idea que, para la descripción de la conciencia, apuntan W. James y Bergson. Suponerla constituída por asociación de elementos o unidades, por *estados de conciencia* aislados, es no ver el dato inmediato y primario de una realidad total fluyente; es *afirmar el derecho de la onda sobre el río,* cuando la observación y la intuición nos dan el derecho del río sobre la onda, de la conciencia sobre sus estados, de la tradición en la historia y la sociedad.

Mella añade algo más: la idea del *cauce* por donde corre el río. Su concepción, aunque reconozca la

corriente acumulativa y continua, tradicional, como el medio natural de la vida de los pueblos, no puede agotarse en un vitalismo o historicismo que afirme sólo la realidad existente y respete cualquier evolución por el mero hecho de serlo. La evolución tradicional se halla regida, antes bien, por normas morales —universales y eternas— que la orientan; y cuyo cumplimiento le otorga, como en la vida de los individuos, su valoración moral.

Mas la tradición no es sólo entrega o acto de entregar el patrimonio de una generación a la siguiente, sino que «el más tradicionalista no es el que sólo conserva, ni el que además corrige, sino el que añade y acrecienta porque sigue mejor el ejemplo de los fundadores: producir y prolongar con el esfuerzo de sus obras» [33]. En este sentido, tradición y progreso, lejos de oponerse, se identifican, o, más bien, resulta la tradición condición del progreso, y éste, consecuencia de aquel proceso interno.

Y así —concluye Mella—, para lograr el progreso «es necesario sentir con la patria (con la tradición en que se está inserto), pensar con la patria, amar con la patria, y para eso es preciso no desprenderse de la cadena de las generaciones y afirmar aquellos caracteres que no ha fabricado ningún político, ni ningún guerrero, que han fabricado muchas generaciones y muchos siglos en colaboración» [34]. «Luego por encima de esa imaginaria autonomía revolucionaria está el deber de subordinarse a la tradición hasta por el imperio de las mayorías y de las instituciones, que, cuando expresan los grandes hechos de un pueblo,

no son nunca simultáneas, sino siempre sucesivas» [35].

La tradición es, pues, el medio normal en que crecen los pueblos y adquieren la firmeza política que los hace respetables y creadores de una verdadera estructura comunitaria. «Cuanto más grande es la porción de pasado que afecta al presente —decía Bergson—, más consistente es la masa que lanza al porvenir para hacer fuerza sobre las eventualidades que se preparan. Su acción, semejante a la de una flecha, avanza con tanta mayor fuerza cuanto más prolongada está su representación hacia el pasado» [36]. Del mismo modo, son pueblos más fecundos los que arrastran mayor tradición, y no es difícil comprobar por la realidad del pasado cómo la plenitud de los siglos de oro y de las grandes creaciones se logra sólo tras la lenta maduración de un proceso histórico de acumulación espiritual [37].

Mella encuentra corroborado el valor de la tradición como medio evolutivo y como fuerza de estabilización política en el estado y situación actual de los pueblos europeos. Ese don preciso de la *estabilidad*, que permite a los hombres ordenar su futuro y el de los suyos de acuerdo con leyes eternas, y que es el más sano fruto que debe ofrecer un régimen político, no lo ha poseído quizá, en los últimos siglos, más que la monarquía británica. Es frecuente entre los ingleses atribuir esta virtud a la superpuesta democracia liberal de su régimen, pero no sería difícil demostrar que no es por ella, sino más bien a pesar de ella. En los pueblos continentales suele atribuirse esa condición a la riqueza de su imperio, pero sería

cuestión si esto es así o si, al contrario, procede su pujanza de su estabilidad.

No es difícil, sin embargo, concluir que esa virtud nace de haberse mantenido allí la tradición, es decir, la continuidad con el antiguo régimen, y, en gran parte, la estructura autonomista y orgánica. «Los británicos —dice Barker— no tienen una constitución escrita. Su constitución es algo que perdura en la mente de los hombres, y la parte que está escrita procede de la Carta Magna que hubo de otorgar el rey Juan en época tan remota como el año 1215.» Un origen, por tanto, esencialmente distinto del constitucionalismo racional y apriorístico de la revolución francesa.

Así ha sido posible continuar allí hasta hoy el proceso, no sólo de incorporación de pueblos extraños —al modo de la antigua Hispanidad— en la Comunidad Británica de Naciones, sino de pacífica asimilación de concepciones políticas modernas, como el liberalismo, y, aun hoy, aunque con probable fracaso, del propio socialismo.

«No hicisteis —decía Mella al Parlamento— lo que Inglaterra, que, aunque incurriendo en la enorme inconsecuencia de haber hecho una revolución religiosa y no una revolución política fundamental —lo que, después de todo, revela en el orden social el instinto de conservación de este gran pueblo—, continuó en el fondo la tradición nacional, que no es incompatible con el progreso, sino que es su condición necesaria. Pero aquí se ha atravesado en la vida de la patria ese dique artificial que representa

una Constitución exótica que ha roto todas las tradiciones nacionales. Y, cuando una creación artificial se sobrepone a una creación orgánica; cuando se rompe el curso de una historia, esa corriente, detenida por un momento por ese dique, pierde su curso, invade las florestas y llanuras y se convierte en pantano, de donde no salen más que emanaciones palúdicas que envenenan la atmósfera y llegan a entumecer a razas como la nuestra, que en otro tiempo fueron viriles y ahora parecen ludibrio de las naciones extrañas» [38].

Charles Petrie resumía así el resultado que para los pueblos del continente ha tenido la ruptura con la tradición y el establecimiento de regímenes *de opinión:* «Las consecuencias de ese abandono son visibles hoy en todas partes, especialmente en aquellos países donde liberales y socialistas han aplicado con más amplitud sus teorías..., donde se animaba a los hijos a burlarse de los padres que seguían las viejas sendas... Hemos vuelto innumerables páginas en blanco, hemos celebrado continuamente *nuevas auroras,* hemos saludado los esfuerzos de innumerables pueblos *que luchaban ya directamente por su libertad* y, ¿qué hemos encontrado? Anarquía: política, social, económica y moral» [39]. «Se puede observar —concluye Petrie— cómo aquellos Estados que han sido más fieles a sus tradiciones son en estos días los más estables, los más felices y los más prósperos... Donde la tradición ha sido deliberadamente escarnecida, como en tantos países, la masa del pueblo se agita constantemente y se habitúa del tal modo

a los cambios que los recibe con júbilo, la mayor parte de las veces sólo por ser cambios. Esto trae violentas conmociones, y termina, más pronto o más tarde, en el imperio de la fuerza sin una filosofía de gobierno detrás... El imperio del sable, que sólo puede ser temporal, no es un sustitutivo de gobierno de acuerdo con la tradición nacional, y, sin embargo, es lo que vemos en muchas naciones» [40].

Pero Mella no ve en la tradición sólo su aspecto práctico o su eficacia política. Un Renan, por ejemplo, llega a la tradición considerándola como un medio de unir a los espíritus en una instancia superior y anterior a las disidencias, que tiene tras de sí un largo y glorioso pasado que es de todos. Según Mella, la tradición envuelve para los pueblos algo sagrado que les es dado por la providencia como patrimonio y como misión. La génesis de los pueblos cristianos a lo largo de la Edad Media conlleva para todos un algo a la vez tradicional y santo hacia lo cual no es la lealtad asunto teórico ni de practicismo desengañado, sino deber íntimo y trascendente. La monarquía —esa forma de gobierno en que coincidieron todos los pueblos cristianos— no es solamente una institución humana producto de una convención más o menos acertada, sino, precisamente, la consecuencia de ver en la historia y en la tradición una realidad superior y sagrada. En esta visión providencialista de la historia, el depositario de la autoridad política no podía sino estar investido de un carácter y de un poder en algún modo religioso, y no otro es el sentido que tiene la dignidad real sobre las titula-

ciones presidenciales, que representan la secularización de la historia y del poder civil.

Un índice para medir el grado en que un pueblo se ha alejado de su tradición lo da el grado en que haya abandonado o conservado sus costumbres, ceremonias y solemnidades colectivas. La ceremonia ritualizada, en lo que tiene de tradicional e inútil en un orden práctico inmediato, ha sido generalmente escarnecida y perseguida por la mentalidad racionalista y revolucionaria. Tiene, sin embargo, un sentido muy profundo que se hunde en la sabiduría política más remota, y de ello da buena prueba la Iglesia en sus preceptos positivos. La fijación de unas ceremonias inexcusables y colectivas mantiene vivo un sentimiento comunitario y una profesión declarada, activa, que, aunque sea mínima, caería sin ellas en el abandono, y puede servir de base, como realidad y continuidad, para una vida superior y más profunda.

Pero el mundo de las costumbres colectivas y de las ceremonias solemnes es, cabalmente, el menos improvisable, por su mismo carácter simbólico y afectivo. Si los actos públicos en los modernos regímenes uniformistas se caracterizan por un automatismo vacío y por un individualismo ajeno al espíritu comunitario del acto mismo, las ceremonias públicas que se asientan en la tradición tienen la virtud de mover las fibras más sensibles de los hombres hacia la comunión espiritual con su historia y con su ambiente.

En este sentido, creo que ningún país europeo

habrá sufrido un proceso de pérdida de las costumbres como el que se ha producido en España en el espacio del último siglo. Creo que un español de tiempos de la guerra de la Independencia, que reviviera en el momento presente, podría reconocer seguramente rasgos del carácter español, y también la geografía o la edificación podrían indicarle que estaba en España; pero si el reconocimiento hubiera de depender de costumbres e instituciones, quizá no lograra saber dónde se encontraba.

Si las costumbres son el símbolo y producto más externo de una continuidad tradicional, la raíz y asiento más profundo de la tradición de un pueblo son, sin duda alguna, las familias. «Las familias —dice Lur Saluces— pueden ser consideradas como los vehículos naturales de la tradición. Cuando están fuertemente constituídas, cuanto un hombre haya podido hacer de útil no muere con él, sino que se transmite con la sangre y el nombre a su descendencia. El resultado de esfuerzos pretéritos, añadidos al esfuerzo presente, hace a éste más eficaz y más feliz: el bien público, el interés general se benefician de ello. Todo adquiere un gran aspecto de solidez y de fuerza.» La tradición romana, en lo más noble y austero de su carácter, se conservaba en el seno de las familias, ambientes de recia personalidad y de extraordinaria continuidad. Ellas eran el vivero permanente de las virtudes del pueblo romano y de los grandes hombres de su historia. Otro tanto ocurría en la España de los siglos creadores; y aun en los tiempos post-revolucionarios puede decirse que, cuan-

to de esforzado y cristiano se conserva en los ambientes de nuestra patria, no es por causa de las instituciones suprafamiliares, sino a pesar de ellas.

Esto sugiere que un verdadero y profundo retorno a la tradición española, aunque necesitara de una amplia restauración política y jurídica, habría de apoyarse sobre todo en una revitalización de los ambientes familiares, devolviéndoles su perdida continuidad institucional y el sentido patrimonial e histórico de su existir.

«La estabilidad de las existencias —dice Minguijón— crea el arraigo, que engendra nobles y dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a su vez, conservan y afianzan las buenas costumbres. Esta es la esencia doctrinal del tradicionalismo.»

IV.—UN REGIMEN NATURAL E HISTORICO

«No hay en el mundo espectáculo más hermoso que ver a un Príncipe que gobierna con justicia, que ver el país en que todos obedecen con orgullo porque cada uno cree servirse solamente a sí mismo.»

GOETHE

El camino recorrido en pos de los supuestos en que apoya Mella su concepción de la monarquía nos ha hecho vivir en múltiples momentos la antítesis entre su concepción y aquellas otras que, bajo unos u otros principios, separan la sociedad del hombre real, de su naturaleza profunda, sea considerando a la socie-

dad como un pacto extrínseco o al hombre como un elemento parcial o tributario respecto a un *ser social* que depende de leyes propias. También hemos experimentado más de una vez la impresión de que Mella, frente a los regímenes «de tesis» o «de organización», propugna un acercamiento al hombre concreto e histórico, es decir, una tendencia a dejar obrar a la naturaleza en el orden político, suponiéndole un profundo poder de adaptación a la realidad. Algo que podríamos llamar un *empirismo político*.

Es que, tanto el sociedalismo orgánico de Mella como su concepto de la tradición, hunden sus raíces en la idea de que *la sociedad se fundamenta en la naturaleza del hombre*.

El hombre, según el pensamiento de Aristóteles, es un *animal social* —ζῷον πολιτικόν—, y en esta idea se halla implícita toda una amplísima teoría cuyas consecuencias supo Mella extraer, y que fué ignorada tanto por el racionalismo liberal como por el socialismo estatista.

Esas instituciones autónomas o sociedades históricas que durante la Edad Media, y aun durante la Moderna, hasta la revolución, formaban en su existencia armonizada la sociedad civil, podrían distribuirse en dos distintos órdenes: unas tenían un carácter natural, respondían a la naturaleza específica del hombre: así, el impulso que llamaríamos de *afectividad y continuidad* determinaba la institución familiar, con el pleno ejercicio de la patria potestad en su esfera, su propio patrimonio y su continuidad en el tiempo a través de adecuados medios suceso-

rios; el impulso *económico-material* determinaba las clases profesionales y la institución gremial, permanente y autónoma; el impulso *defensivo* engendraba la institución militar, más vinculada por su naturaleza al orden político, pero con una existencia intangible y fuero propio; el inpulso intelectual, por fin, exigía la agrupación universitaria, libre y dotada de su propia personalidad y carácter.

Fácilmente puede reconocerse aquí un eco de la concepción política de Platón en su *República*. Recordemos cómo derivaba el filósofo griego las tres clases sociales fundamentales —jefes, guerreros y productores— de las facultades anímicas —razón, ánimo y apetito—, con sus mismas tres virtudes privativas. Esta concepción platónica ha sido interpretada muchas veces como la teoría del *grande hombre*, que reasume al individuo y lo somete a una especie de realización terrena de la Idea Hombre, que sería el Estado; pero, en realidad, no es sino una anticipación del principio aristotélico de la sociabilidad natural, que en ella se halla como implicado; es decir, de la teoría según la cual los impulsos sociales y la estructura natural de la sociedad se hallan preformados en la naturaleza del hombre, que pide una espontánea realización en instituciones adecuadas.

La teoría de las tres clases de la *República* debe interpretarse a partir de la idea de *justicia* o vida recta y armónica, es decir, como el ideal realizable o la actualización plena de la potencia insita en la naturaleza del hombre. Así aparece, no como una estructura superior que se impone al hombre concreto

y lo subsume, sino como desarrollo de las potencias de su naturaleza. La Edad Media cristiana fué, por su parte, un esfuerzo gigantesco por llevar a la práctica el ideal aristocrático y jerárquico —clasista— de la teoría platónica. Las clases y las instituciones de la sociedad estamentaria constituyen, cada una por sí, una realización autónoma, con unidad finalista, de una potencialidad o necesidad de la naturaleza humana, ordenándose todas en el cuerpo social jerarquizado que representa la unidad sustancial del hombre.

El segundo grupo de instituciones históricas tiene un carácter más fáctico o existencial que específico o natural. Brota de la realidad geográfica y de la realización histórica de las sociedades humanas y determina la institución *municipal* para el gobierno de las agrupaciones ciudadanas o rurales, y la *regional,* que representa el derechos de toda más amplia sociedad histórica a administrarse por sí misma y a gobernarse por las propias leyes que brotan de su personalidad [41].

Sobre estas instituciones naturales y fácticas surge la necesidad de unidad y dirección que exige el poder rector del Estado.

«Toda institución —dice Mella— se funda, cuando es legítima, en una necesidad de la naturaleza humana» [42]. «Y el Estado tiene la facultad de conocer a la persona colectiva, pero no el derecho de crearla según la teoría de que sólo el Estado existe por derecho propio y las demás instituciones por su concesión o tolerancia» [43].

A través de esta concepción recibe su luz definitiva la idea de *institución* que hemos procurado perfilar con alusiones al pensamiento de Hauriou y Renard. Señala M. Faribault [44] que *institución* procede de *in-statuere* —establecer sobre—, y *statuere* procede de *status,* que, a su vez, entronca con el verbo *istemi,* mantenerse. Su sentido etimológico total sería, así, *lo que se establece y mantiene sobre*. Pero, ¿sobre qué? A esto respondería Mella: sobre esos impulsos legítimos de la naturaleza, con los que el espíritu humano formará, superponiéndose y completándolos, una obra humano-natural profundamente política. *Institución* incluirá, así, una doble significación: *realidad establecida sobre algo natural* y permanente, lo que la distingue del contrato y de cualquier género de convención o de esquema ideológico, y *realización u obra del hombre,* lo que la opone a la concepción organicista o meramente naturalista de la formación política.

El otro gran principio de la concepción de Mella, el sentido tradicional de la vida política, según el cual la historia de los pueblos hunde sus raíces en la lejana sabiduría de los tiempos, encuentra también su fundamentación filosófica en la misma naturaleza del hombre. Aunque la diferencia específica del hombre sea la racionalidad, su naturaleza abarca distintos estratos del ser, con sus correspondientes formas de conocer y de querer.

Así, existe en el hombre, ante todo, una *forma natural,* como en los demás seres de la naturaleza. Esta forma tiene, como todas, una tendencia espon-

tánea hacia su perfección, hacia la plena realización de sus potencias naturales, y por esta tendencia se orienta hacia unos seres y evita otros por la ley general de armonía que gobierna al universo y hace a unos seres perfeccionadores o complementativos de otros. Ello determina en la vida activa del hombre un poder de adaptación ciego y espontáneo, una tendencia a su bien sin conocerlo, es decir, lo que los escolásticos llamaron *appetitus naturalis* o *desiderium naturæ*.

Sobreañadida a esta forma natural o propia posee el hombre, como ser dotado de conocimiento, las formas de los seres concretos que adquiere a través del conocimiento sensible, común a él y a los animales. Estas formas adquiridas, o de segundo grado, tienden también en el sujeto cognoscente hacia su propia perfección, que consistirá en la plena posesión del objeto en una síntesis vital que fué sólo iniciada por el conocimiento. De aquí brota el *apetito sensible, instintivo,* que desea la cosa conocida, en cuanto conocida y dotada de razón de apetibilidad, pero sin que ésta le aparezca de un modo consciente y abstracto. Por fin, el conocimiento intelectual proporciona al hombre una representación mental de las formas abstractas —las *ideas*— y determina en él análoga tendencia hacia su posesión, pero movido ahora por la razón de apetibilidad, que le aparece explícita y separada. Esta es la tendencia racional o *voluntad,* indeterminada ante las cosas concretas —o *libre*— porque es movida por el bien abstracto o ideal.

Pues bien: si la sociabilidad es una tendencia in-

tegramente natural en el hombre —es decir, si el hombre es un *animal social*— esta tendencia calará los tres estratos ónticos —ser de la naturaleza, animalidad y racionalidad—; y los tres modos de tendencia —impulso natural, instinto y voluntad racional— serán fuentes, en estrecha colaboración, de la vida social.

Ello puede apreciarse en el impulso que determina por ley natural la formación de la primera y básica célula social: la sociedad doméstica o familiar. El amor de los humanos constituye, como es sabido, una apretada síntesis de tendencia natural, instinto y voluntad racional. Y contemplando las sociedades civiles o políticas puede verse cómo las que se han constituído orgánica e históricamente en un lento y, en cierto modo, ciego proceso de adaptación, ofrecen generalmente medios vitales y aun culturales mucho más sabios y adecuados al hombre que las organizadas racionalmente o fundadas en constituciones teóricas. Una sociedad política —un pueblo— es siempre una estructura muy compleja, en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizadores, unos; consuetudinarios y tradicionales, otros. Concebirla y querer estudiarla desde un punto de vista puramente racional es caer voluntariamente en un exclusivismo y cerrar la posibilidad de comprenderla adecuadamente. Muchas veces una organización racional y uniformista ha matado los medios naturales, idóneos, de defensa y autogobierno de un pueblo, secando al propio tiempo su misma vitalidad interior.

Durante el siglo pasado se realizó sobre las estructuras sociales de la mayor parte de los pueblos algo parecido a lo que representaría el destruir todo el arbolado de un país con el propósito de sustituir la anómala distribución de campos y bosques por la regularidad geométrica de un jardín, sin pensar en la posibilidad de que sequías o lluvias torrenciales impidan en el intermedio su realización. O a lo que hubiera sido el ideal esperantista de acabar, en gracia a la unidad idiomática, con el caudal de sabiduría popular, sentido filosófico y posibilidades artísticas de las lenguas tradicionales.

Los regímenes históricos existentes en los pueblos europeos antes de la revolución eran como inmensos árboles crecidos a lo largo de los siglos sobre la realidad humana de los pueblos; entre sus ramas sostenían un mundo muy complejo y cobijaban muchas y diversas vidas que en él encontraban apoyo y refugio. Su estructura no respondía, ciertamente, a un sistema, sino que venía determinada por los impulsos de su vida pujante. La savia vital del árbol —el espíritu tradicional que aglutinaba al pueblo— cicatrizaba de continuo las muchas brechas y erosiones que a lo largo del tiempo se le hacían, sin que dejaran éstas de permanecer en su historia y en su estructura, a menudo contrahecha.

La individualidad en que siempre se realiza la naturaleza humana se refleja también en la sociedad, imponiéndole la individuación e historicidad que le son inseparables. En lo concreto no se encuentra sociedad, sino *sociedades*, individualizadas, diversas e

históricas. La sociedad en sí es, como dijimos, algo abstracto. Toda visión que haya podido forjarse de la sociedad como un todo armónico habría de realizarse en una comunidad o federación de sociedades concretas, realmente distintas e históricamente evolucionadas. Ello es consecuencia de la individualidad del hombre en primer término, y de la necesidad natural de que cada hombre no pierda su ser individual al entrar en sociedad. Esta necesidad —en un orden natural y prescindiendo de realizaciones antinaturales como la del racionalismo político— es común también a las llamadas sociedades infrasoberanas —familia, municipio, clases diversas del pueblo— que son teleológicamente autónomas y anteriores en su ser al Estado como forma resolutiva y última de la sociedad.

El poder político o autoridad civil, por fin, viene exigido por la unidad sustancial del hombre. Pero en el individuo concreto convive con la naturaleza *la gracia,* que le perfeciona y dirige. Pues bien, naturaleza y gracia determinan en la forma última de la sociedad un dualismo que, aunque consagrado por el cristianismo, existió ya prefigurado en las sociedades antiguas. Me refiero a la doble y convivente unificación social, en la religión y en el Estado. Siendo el hecho religioso la incidencia de un orden sobrenatural y eterno en la naturaleza finita, determina en la persona —sujeto de esta incidencia— un destino trascendente que no puede lograrse por las solas fuerzas naturales. El poder político como principio organizador de una sociedad natural no puede bas-

tar al hombre, que necesita además un poder que administre la gracia y presida una sociedad espiritual: esta es la Iglesia. Tal diarquía, aunque atacada por la tedencia absorbente y unificadora del Estado racionalista, no ha podido nunca ser suprimida en el terreno de la realidad ni en el ánimo y concepto de los fieles, miembros a la vez de la sociedad civil.

Toda esta concepción político-social de Mella, que encuentra el origen de la sociedad en el mismo individuo personal, considerado en su concreción y en su naturaleza, tiene su fundamento en la más pura raíz del aristotelismo escolástico: según esta teoría, todos los seres naturales —y el hombre entre ellos— están compuestos, metafísicamente, de *potencia* y *acto*. Sólo Dios es acto puro: los demás seres han de realizar sus potencias en la vida. Su ser es un ser en *movimiento*, que consiste, precisamente, en el tránsito de la potencia al acto. *Apetecer* es pedir, necesitar, tender a algo a lo que por naturaleza se está ordenado. Y así como todas las cosas tienen una primera fraternidad en el ser, tienen después otras relaciones de conveniencia que les hacen mutuamente perfectibles. Ello determina unas naturales inclinaciones o tendencias en todos los seres, que se realizan de diverso modo según que se trate de seres inconscientes, conscientes, o racionales. Pero el fundamento es general y se base en la suprema ley de *orden* o armonía, idea que es piedra angular en el pensamiento de Vázquez Mella [45].

En el hombre, cuya característica específica consiste en ese acceso a una esfera superior de común

inteligibilidad y comprensión que se llama racionalidad, es la sociedad o vida de relación una tendencia básica, una condición necesaria para su existencia. Esto es lo que se expresa al decir que es un animal *social* o que es *social por naturaleza*.

«Esta teoría que yo sustento —dice Mella— se funda en dos leyes sociales que la sociología positivista ha olvidado, pero que están escritas en la misma naturaleza humana: una es la ley de *cooperación universal*, que se funda en la limitación del ser finito. Sólo el Ser Infinito se basta a sí mismo; el ser finito necesita, por su limitación, del concurso de los demás. Por eso tiene derecho a juntar con ellos sus fuerzas para conservarse y para perfecionarse, y este es un derecho innato de la naturaleza humana... Por eso yo defiendo la existencia de la persona colectiva a pesar y por encima de la voluntad del Estado.

«La otra ley sociológica, que yo llamo *ley de las necesidades*, puede formularse así: toda institución permanente se funda en una necesidad de la naturaleza humana: la satisfacción de esta necesidad es el fin inmediato de esa institución... Y esta ley indica una cosa: que hay en la naturaleza humana necesidades que no pueden satisfacerse sin medios colectivos y que tienen un fin que no depende del Estado» [46].

Mas si se proclama la naturaleza histórica, holgada y consuetudinaria de un régimen político en cuya formación colaboran razón, instinto y ciega adaptación, ¿no se renuncia con ello a constituir en ese terreno una obra humana racional? ¿Ha de estar este

orden humano vedado a la iniciativa organizadora de los hombres y a su intervención práctica?

Por lo menos, debe ser el hombre consciente de la inferioridad de su razón individual frente al patrimonio institucional y dinámico que constituye la vida tradicional de las comunidades políticas históricas. Esta vida, que es sabiduría y hábito creados por los siglos, puede encauzarse, sanearse y adaptarse a necesidades nuevas, pero siempre en una acción indirecta y parcial, identificada con el espíritu de la tradición, limitada por mil respetos y consciente de su humildad.

El hombre, con su razón especulativa individual, puede realizar una *obra* en la ciencia o en la técnica, el terreno de las ideas *claras y distintas*. Pero sobre aquellas realidades que afectan a la vida del hombre no puede éste poner su mano sin quedar él mismo prendido en las rígidas mallas de su propia obra. En este terreno cabe, a lo sumo, una *obra de arte*. Porque el artista, por lo mismo que no es consciente de las profundas fuerzas que obran en su creación, está más cerca que nadie de la realidad viva, y también de la metafísica. Obra de arte fué, en frase de Exner, el Imperio Romano; y obra de arte fué también aquella multisecular continuidad de las monarquías europeas, bajo cuya sombra creció nuestra cultura, y cuyas ramas cobijan aún hoy a los pueblos más estables y felices del Viejo Mundo.

V.—EL ESPIRITU VIVIFICADOR

«Sin una comunidad política de valores no existe una comunidad política de voluntades, ni una comunidad jurídica. En la disolución de esta comunión de valores se encuentran las raíces más profundas de la crisis política europea.»

HERMANN HELLER

El pensamiento político de Mella ha girado hasta aquí sobre dos ideas fundamentales: sociedalismo y tradición. Esto es: una coexistencia de sociedades diversas, autónomas en sus fines e institucionales en su organización; y la génesis y evolución *tradicional*

de la vida política de los hombres. Ambas ideas nos han aparecido como radicadas en la propia naturaleza del hombre que, viviendo en ese medio, se beneficia del ambiente social más adecuado y real.

Falta, sin embargo, un tercer elemento que impulse e inspire esa tradición creadora sin la que tales sociedades no hubieran llegado a organizarse ni a armonizarse entre sí de un modo estable. Tradición e institución —sociedad e historia—, aunque posean en sí una estructura y determinaciones propias, necesitan para producirse de un aliento impulsor e inspirador que las saque históricamente del mundo de los posibles al de las realidades humanas y concretas.

Este elemento genético y vivificador no es otro, para cualquier género de comunidades políticas, que el vínculo religioso: para nosotros, concretamente, el sentimiento cristiano-católico. Todas las sociedades políticas existentes, es decir, las nacionalidades, reconocieron su origen en la expansión de una fe religiosa, tanto en las orientales como en las nacionalidades cristianas o en las islámicas.

«Si la tradición —dice Mella— liga con vínculos comunes a las generaciones haciéndolas solidarias en las mismas ideas y los mismos amores, y si las junta en un abrazo fraternal alrededor de unas mismas instituciones consagradas por los siglos, es porque se apoya en la unidad de la fe que, por dar un objetivo permanente al entendimiento y la voluntad, produce la unión moral de las almas, que es la base sobre la que ha de levantarse toda comunidad social

que tenga consistencia y duración y no sea mero agregado causado y mantenido por la fuerza»[47].

Una estrecha comunión de creencias se halla en el origen de todos los pueblos, y una fuerte vinculación religiosa en la génesis de todas las tradiciones políticas. Vimos el marcado aspecto de comunidad religiosa que se reflejaba en las *Ordenanzas* de la Villa de Roncal, que nos sirvió de «caso». Correspondían a nuestro Siglo de Oro, pero ese sello, vivencia íntima y comunitaria de la fe, se acentúa en las mismas Ordenanzas cuanto más antigua es su redacción.

La fe religiosa es el único principio capaz de engendrar una comunidad política, porque crea, ante todo, un respeto y una instancia superior de todos aceptada. Con ella, la ley adquiere un valor objetivo y crea una represión interior de las conciencias, base indispensable de una libre y estable convivencia. Entre los hombres surge, por fin, un sentimiento fraterno, es decir, de vivir bajo una común paternidad.

Cierto que los defectos de una decadencia en la fe o en los sentimientos que ella engendra pueden resultar paliados en una sociedad que conserve las instituciones creadas por la fe y la tradición, con su dinamismo interior y su eficacia social. Se trata en estos casos de un efecto reflejo de la vinculación religiosa como fuente de sociabilidad. En este sentido es de notar el valor comunitario y social que posee el catolicismo conservador de un orden objetivo de creencias y preceptos, que, aparte de su verdad en sí, resultan condición necesaria para una convivencia institucional y jurídica. «De aquí —dice Mella—

que sea la Iglesia la gran maestra de la tradición social, porque con su autoridad infalible mantiene la unidad de doctrina y de costumbres en los pueblos, y desde la familia a la nación, todas las instituciones reciben de ella su savia y se alimentan de su espíritu, y en el fondo de toda la variedad social se encuentran siempre unos mismos principios» [48]. «Sin unidad de creencias —añade— no hay verdadero espíritu nacional, y sin Iglesia no puede haber unidad de creencias» [49].

Pero cuando una sociedad ha perdido, como ambiente general, la unidad religiosa, y se ha organizado sobre bases neutras o secularizadas, la ley y la autoridad pierden su sentido profundo y trascendente: las propias nociones de castigo o de premio —que suponen la existencia de la libertad de decisión— y gran parte de las leyes positivas, si no se apoyan en la moral religiosa que les dió origen y contenido, tienen que apelar a la costumbre o a la utilidad social, y con ello pierden su carácter imperativo, así como el tributo de respeto y sumisión. El espíritu nacional adquiere entonces un aire convencional y meramente conservador. Desprovisto de su valor superior o trascendente, deja de inspirar el impulso colectivo de las grandes empresas, y el mismo sacrificio individual en la defensa de la patria carece del sentido humano que lo hace cordial y compensatorio. Las relaciones internacionales, por fin, se hacen imposibles o precarias al no existir ni tabla común de valores ni unos fines de aceptación general.

«Despójese a los pueblos —dice Mella— de ese ele-

mento esencial, que es lo que constituye principalmente el espíritu que les da ser de tales, y se verá que quedan reducidos a cadáveres que sólo ofrecen elementos de descomposición, porque con la unidad de creencias y de autoridad habrán perdido el alma que les informaba. Y esto es precisamente lo que está sucediendo en los pueblos modernos desde la protesta luterana y desde su efecto social, la Revolución francesa» [60].

Si a esto se añade, en la mayor parte de los pueblos occidentales, lo que hemos llamado proceso de des*institucionalización* o de uniformismo político, puede comprenderse que no quede en ellos ningún elemento vivo de integración, ningún respeto o lealtad que nazca de una convicción interior. Si tales sociedades civiles presentan todavía el aspecto de un pueblo o nación es debido a la homogeneización y caracteres creados por la herencia y, sobre todo, a la estructura unitaria, meramente exterior o jurídica, que impone en ellos el Estado moderno. Pero las fuerzas espirituales que en ellos obran lo hacen sólo como disolventes sociales, al menos en el sentido interno y cordial de comunidad.

En aquellos pueblos donde el proceso de dessocialización interna se halla muy avanzado, los gobernantes deben enfrentarse con el problema de combatir la progresiva inestabilidad y debilidad del poder, manifestaciones de esa crisis de la unidad interna. Y sólo tres procedimientos pueden arbitrarse —y de hecho se arbitran— frente a tal situación: o un estado de fuerza, ayudado por algún temor a guerras

exteriores o a revoluciones internas; o la creación de un ambiente de corrupción económica que ate al mayor número de ciudadanos con lazos invisibles y vincule su suerte a la prolongación de esa situación política; o, en fin, la educación estatal de juventudes en mitos o imperativos ficticios con que se haga otra vez sagrado un régimen que se asentó primeramente sobre la secularización del orden político y la destrución de la legitimidad histórica.

En nuestra patria se ha operado el segundo de aquellos procesos —la des-socialización y ruptura de la continuidad política con la consiguiente pérdida de todo respeto institucional—, pero no el primero, es decir, la ruptura de la unidad religiosa. La página centra —aunque no la más victoriosa— de la historia de España fué su participación en las luchas religiosas de Europa. En ellas cupo a nuestros monarcas la visión anticipada —y la defensa a ultranza— de cuanto habría de representar la unidad religiosa dentro de cada una de las naciones y en la coexistencia de todas. Los españoles defendieron la unidad estructural de la Cristiandad como principio informador y firmamento común de todos los pueblos. La paz de Westfalia representó la escisión religiosa de buena parte de Europa y el triunfo con ella de un orden basado en la coexistencia de grupos nacionales sobre un medio general religiosamente neutro, es decir, secularizado y meramente humano.

Pero en aquellas luchas salvaron nuestros mayores la unidad religiosa de su patria, unidad que conservan todavía los españoles de uno y otro lado de los

mares como la herencia más preciosa de sus antepasados. La posterior introducción en nuestra patria de la mentalidad ideológica de la revolución, y el signo adverso de nuestras guerras civiles del pasado siglo, rompieron en España la continuidad de las instituciones políticas que representaban aquella unidad religiosa.

Sin embargo, en la conservación de esta básica unidad religiosa es en lo que cifra Mella —siguiendo en esto el pensamiento de Balmes— sus mayores esperanzas sobre una restauración cristiana y una revitalización política de nuestra patria.

«La religión católica —decía Balmes— es el más fecundo elemento de regeneración que se abriga en el seno de la nación española. Y cuando esto decimos no nos fundamos precisamente en consideraciones generales sobre la influencia del catolicismo en la civilización de los pueblos, sino que atendemos también a las circunstancias particulares, características de España. Para producir grandes bienes no basta que un principio sea en sí bueno y de naturaleza fecunda, sino que es menester, además, que pueda ejercer su influencia sobre los objetos que han de participar de sus beneficios: es indispensable que el principio esté arraigado en el lugar de su acción, y que por medio de extensas ramificaciones pueda trasmitir sus benéficos resultados desde el corazón hasta las extremidades del cuerpo social. Así que, por más que la religión católica sea de suyo muy a propósito para labrar la felicidad de los pueblos y hacerlos adelantar en la carrera de la civilización, vano fuera presentarla como

áncora de esperanza de regeneración inmediata a un pueblo que, o no la hubiese abrazado jamás o la hubiese abandonado. Advertimos todo esto para observar en seguida que estamos en la profunda convicción de que la religión católica domina todavía en el entendimiento y en el corazón de la generalidad de los españoles» [51].

Aun a pesar de los muchos años y vicisitudes que se han sucedido desde los días de Balmes, creo que subsiste la validez de este juicio. Los españoles en su inmensa mayoría —y en el ambiente general— siguen viviendo en una mentalidad esencialmente religiosa, y, dentro de ella, concretamente católica. Cierto que existen extensos sectores apartados de toda práctica religiosa, y otros en un estado de profunda ignorancia, cuya religiosidad más parece superstición. Pero, aun en estos sectores, no se ha perdido en la vida moral la *conciencia de pecado,* síntoma claro de una actitud religiosa, ni aun una latente religiosidad positiva que suele manifestarse en la suprema coyuntura de la muerte. En cuanto a la abierta impiedad, las más de las veces ha sido producto de movimientos revolucionarios o de resentimientos sociales más que de una auténtica convicción irreligiosa. En muy pocos espíritus —y, desde luego, aislados— podría reconocerse la mentalidad puramente estaticista, ajena por completo a la vivencia religiosa. Y la escisión en la fe, o pluralidad de confesiones, no existe entre nosotros como hecho social.

En estas condiciones, aun si prescindimos del derecho y el deber que una sociedad fundamental e

históricamente religiosa tiene de estructurar su vida política bajo la inspiración de su propia fe, y nos atenemos sólo al aspecto político-práctico, resulta indudable la necesidad de basar la reconstrucción política de un pueblo como el nuestro sobre el cimiento de sus creencias religiosas.

No hace muchos años oía decir al representante de una industria americana, práctico en ventas por las naciones auropeas: «España es el país donde es más posible contratar sobre la palabra, pero donde es más difícil cobrar, en cualquier caso, si la palabra falla.» En un pueblo, pues, donde la represión interna de la conciencia moral, anclada en convicciones religiosas, es todavía relativamente fuerte, pero donde la represión externa se halla desprovista de cualquier modo de respeto, resulta evidente que la reserva fundamental a que ha de otorgarse el más amplio papel en una reconstrucción interna ha de ser la unidad religiosa de la sociedad.

Sin embargo, el sentido y alcance de esta afirmación —aunque se desprende de la doble concepción social y tradicional que hemos expuesto— creo que debe precisarse a lo largo de varias aclaraciones que eviten posibles y torcidas interpretaciones. No se trata, ante todo, de establecer una *anárquica comunidad de conciencias* en la que, reducida al mínimo la represión exteriór, se espere todo de la influencia religiosa sobre los espíritus. Como muy exactamente decía Balmes, la afirmación de que para el pueblo español es la religión el más fecundo factor de regeneración no ha de interpretarse en el sentido gené-

rico de su benéfica influencia sobre las almas —y sobre la sociedad, a la larga—, sino que tiene un sentido más concreto e inmediato: la posibilidad de que la fe inspire una *reconstrucción política*, posibilidad que no existe en muchos países, a pesar de que el catolicismo es el mismo para todos.

Tampoco debe entenderse que una organización totalitaria del Estado deba tomar la religión como instrumento de gobierno e imponerla con los medios educativos, propagandísticos y coactivos a su alcance. La estructuración política de los regímenes totalitarios no es, como tal estructura política, cristiana ni aun religiosa, sino precisamente eso: totalitaria. Su dios, como para el socialismo, es el Estado centralista, y el ideal que le guía, la creación de un instrumento organizador perfecto por medios puramente humanos o técnicos. Y su conjunción, en algunos casos, con una confesionalidad, no puede traer más consecuencias que un proteccionismo estatal a medios religiosos, que más escandaliza que aprovecha.

Cuando decimos que la religión católica ha de ser en España la base y el espíritu vivificador de una posible restauración social y política, queremos expresar la convicción de que el pueblo español, puesto en condiciones de desarrollar sus impulsos políticos o económicos —sociales en general— por cauces verdaderamente naturales, es decir, libres tanto de estructuraciones previas y artificiales como de propagandas ideocráticas, lo hará todavía bajo la inspiración del cristianismo, como raíz civilizadora que se halla penetrada con el alma nacional.

Trataré de expresar esto mismo en un ejemplo histórico: La conquista y colonización de América fué una obra extraordinaria de formación política y civilizadora que los españoles realizaron proyectando sobre aquellas tierras lo que eran y lo que poseían. Muchos interpretan esta empresa como una ejecución sabia y minuciosa de nuestros reyes: algo así como una ocupación realizada según un plan previsto. Otros quieren ver en los conquistadores y colonizadores una misión de hombres providenciales —legiones de santos y de héroes— que fueron movidos por un aliento sobrenatural y generoso. En realidad, ni la Corona podía *controlar,* como hoy decimos, las avanzadas donde realmente se ganaban las batallas decisivas y perdurables, ni los españoles que tomaron parte en aquella empresa fueron impulsados por motivos muy diferentes del deseo de aventura o de fortuna, que son normales en estos casos. Lo que sucedió es que aquellos hombres, aun obrando generalmente por fines puramente humanos e improvisando los medios de dominio y captación que les inspiraban su ingenio y las circunstancias, como eran íntimamente cristianos por educación y por herencia, realizaron una obra que, en su conjunto y en sus consecuencias, fué profundamente cristiana y civilizadora, es decir, hispanizadora.

De análogo modo, cualquier verdadera restauración política e institucional ha de nacer y crecer de la sociedad misma, de las reservas e impulsos espirituales que ésta posea. Ni el espíritu público, ni la honradez, ni la conciencia religiosa o el espíritu de caridad,

pueden ser producto de la acción estatal o de las leyes, que más bien tienen el poder de asfixiarlos si rebasan su propio campo. Y el pueblo que no posea ya, ni aun potencialmente, esas fuerzas del espíritu, no puede esperar sobre sí más que una sucesión de períodos de dirigismo y de anarquía.

En este retorno a la fe para una reconstrucción política no correspondería a la autoridad civil más que el reconocimiento de la Iglesia, como sociedad dotada de libertad y convivencia, en su terreno jurisdiccional, prestándole con su fuerza la ayuda en sus derechos como a persona jurídica; y el mantenimiento de la unidad religiosa del país, por acatamiento a la verdad y porque es el más fuerte aglutinante social, mediante una acción meramente negativa, estristamente jurídica. No puede ser el Estado el evangelizador de la nación ni de los grupos disidentes, porque ni corresponde a su función, ni sería capaz de hacerlo, sin producir más escándalo e injusticia que beneficio. En esta espinosa delimitación de los fines del poder público nuestros antepasados dieron en la solución políticamente justa con la institución del Santo Oficio o Inquisición, que perseguía como delito de Estado la heterodoxia, o, más bien, la expresión y propaganda de la heterodoxia. A ella debemos la conservación de la unidad católica entre nosotros, y ella representó en su tiempo el derecho de toda sociedad edificada sobre una fe y vivificada por alientos interiores a defenderse contra las fuerzas exteriores que pretenden minar el fundamento mismo de su comunidad espiritual.

Podrá presentarse como objeción la natural y humana libertad de vida y conciencia de los grupos disidentes que existan en la nación. Nuestros mayores resolvieron también este problema con un criterio realista y verdaderamente político: el fuero. Las comunidades hebraicas o las colonias moriscas que vivían en nuestro suelo poseían un fuero o carta de libertades concretas que les permitía vivir en paz y libertad interna, siempre que no atentaran contra el medio general en que vivían. Cuando la sociedad se identificaba con la Cristiandad y era un gran organismo vivificado por una fe común, los grupos disidentes vivían localizados dentro de ella sin perjudicarla y podían a veces ser absorbidos lentamente y sin violencia como sucede con los cuerpos extraños enquistados en un organismo sano. La historia ha demostrado que estas comunidades disidentes vivían tanto más independientes y toleradas cuanto más homogéneo y fuerte en su fe era el medio en que se hallaban enquistadas, variando su suerte con los tiempos en razón de ese factor.

Misión del Estado ha de ser, pues, ordenar y preservar el cuerpo social para que pueda éste cumplir sus fines y desarrollar su vida. Y este cometido de preservación ha de cumplirse ante todo en lo que concierne al principio espiritual básico, aglutinante e impulsivo del dinamismo social: la comunión religiosa de las almas. «Si el fin del hombre es divino —dice Mella— la sociedad debe ser el camino para alcanzarlo; y el poder legítimo tiene por obligación dejar expedita esa vía para que el hombre no se

separe de ella y llegue al término feliz del viaje»[52].

Cuando un pueblo deja de asentarse en la común sumisión racional y voluntaria a un mismo Dios, surge una pluralidad de ídolos que la sociedad crea para mantenerse y suplir a la fe perdida, sometiendo a los hombres a una aceptación irracional, humillante. Así, los países occidentales están hoy de acuerdo en la libertad religiosa: ningún dogma ni confesionalidad debe sentarse como objetivo o como socialmente prevalente. Sin embargo, la *democracia* para los países anglosajones, el *Estado* para los alemanes, el *odio a Alemania* para los franceses, han venido a constituir otros tantos mitos o dogmas nacionales, tan indiscutibles y descalificantes entre ellos como la herejía para los medievales. Discutid con un francés cuanto queráis de lo divino o lo humano: podréis hacerlo discreta y ponderadamente mientras no toquéis a esa ridícula fobia: sólo entonces aparecerá la convicción con su carga de sentimentalidad y su vacío de racionalidad. Aquella sociedad ha encontrado de momento en ese minúsculo y grotesco imperativo, el factor aglutinante y comunitario que ya no posee en ningún otro impulso interno.

Por otra parte, una verdadera y estable libertad sólo puede lograrse socialmente sobre la base de la comunión en un espíritu vivo y actuante. Una reconstrucción social por medio de instituciones autonómicas aglutinadas por un poder al que limitan, tal como la que sugiere Mella, no es posible más que en el seno de una sociedad animada por impulsos mo-

rales y religiosos. Sin ellos, no se concebirían ni la cohesión y espíritu públicos necesarios para agruparse sólida y eficazmente, ni la armonía y concierto entre las distintas instituciones, a no ser por un orden consuetudinario vigoroso, que no existe cuando de una reconstrucción se trata.

La crisis de impulsos comunitarios de raíz espiritual y religiosa conduce de modo fatal a la tiranía y a la esclavitud. A menos represión interna suple necesariamente una mayor represión exterior. Los métodos de control y vigilancia externa del Estado contemporáneo fueron desconocidos en cualquier sociedad antigua, incluso pagana. En la época del Renacimiento se llamaban *utopías* a los proyectos de organización política perfecta en que el Estado poseía la dirección y control de toda la sociedad. Hoy, en cambio, lo que resulta utópico para la mayor parte de los pueblos es la aspiración de aflojar los sistemas de intervención para ceder un sector a la libre iniciativa de los individuos o los grupos.

Puede hoy apreciarse todo el alcance filosófico y social que tenía aquel grito de los guerrilleros realistas de 1828 que recoge la historia con estas palabras: "*¡Viva la Inquisición, muera la policía!*" El amor a la Inquisición, que determinó su anárquica restauración por el pueblo en mil lugares después de ser suprimida durante el reinado de Fernando VII, representaba la autodefensa instintiva de una sociedad que

pugnaba así por su verdadera libertad, por las condiciones internas y humanas de su posibilidad.

«La civilización atea —concluye Mella— se apoya en la autonomía de la razón y conduce a la servidumbre. La civilización cristiana se apoya en la obediencia y termina en la libertad» [53].

VI.—LA MONARQUIA Y SUS DETERMINACIONES

«Solamente la institución capaz de durar hasta el infinito hace perdurar lo mejor de nosotros.»

CHARLES MAURRAS

Hemos seguido hasta ahora el pensamiento de Mella en sus principios teóricos o doctrinales. Llega así el momento de precisar el sistema y el medio político concreto que esos principios determinan.

Para cualquier pensador político español, la monarquía representa el papel de término obligado en todas sus meditaciones, sean éstas de orden teórico, sean de orden histórico, sean puramente prácticas.

Si, mirando al presente, se busca, neutral y sinceramente, una instancia que pueda unir a los españoles —divididos y subdivididos— en algo superior y anterior a sus enconos y banderías, ha de llegarse a la monarquía, que fué el régimen de todos los españoles. Si, mirando al pasado, buscamos una solución histórica que justifique una continuidad y, con ella, una legitimidad, daremos en la misma antigua y eterna monarquía que creó la historia de la patria. Si, en fin, buscamos para el futuro un orden viable y estabilizador como única posibilidad después de todos los ensayos y de todos los fracasos, llegaremos a la misma institución histórica.

Y ¿qué entraña, en sí mismo, el concepto de *monarquía?* Monarquía significa ante todo *gobierno de uno solo.* Aristóteles —y Santo Tomás con él— afirmó que la monarquía, en este sentido etimológico, era la mejor de las tres formas legítimas de gobierno. Esto se funda en que el individuo o persona es el sujeto natural de las acciones y el sujeto también de responsabilidad.

Un automatismo democrático puede ser bueno para sociedades cuya finalidad es más bien económica o administrativa, o para agrupaciones convencionales de auténticas unidades sociales que quieren vivir en común. Tal es el caso de los gobiernos municipales —como agrupaciones de familias— y de las administraciones regionales o de las gremiales. Pero en la sociedad básica y fundamental que es la familia estableció Dios una monarquía personal, como Cristo la estableció en la suprema y resolutiva, que

es la Iglesia. Otro tanto debe ocurrir en la autoridad civil, que, si no se hace íntegramente personal, no puede ser enérgica, ni efectiva, ni lograr la vinculación y entera responsabilidad que requiere un poder llamado a entender hasta sobre la vida o muerte de los hombres. La democracia en el Estado diluye las responsabilidades en un poder amorfo y difuso que, si por azar logra éxito, no engendra en cambio una adhesión y una lealtad estables; y, si cae en la corrupción, nadie puede esperar de él una acción enérgica y decisiva de corrección y reforma.

«Cuando hay en la cima del Estado —dice Mella— un jerarca superior depositario de la soberanía política, es fácil señalar la fuente del desgobierno, y el clamor general y la pública lamentación le contienen y estrechan fácilmente, constriñéndole a la órbita del deber. Mas, cuando el poder está disperso en una colectividad y distribuído en varios sujetos, es difícil, si no imposible, poner saludable temor y reclamar contra cada uno por lo que haya contribuído al mal. El mismo número escuda el desorden, hace ineficaz la amenaza y se presta a eludir la responsabilidad atrayéndola al conjunto» [54].

Pero *monarquía* entraña algo más que esta idea de gobierno personal. Existen muchos gobiernos personales que no calificamos de monárquicos ni los consideramos como tales. Esta segunda implicación del concepto de monarquía es la de un poder en alguna manera *santo* o *sagrado,* es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres. En las monarquías se res-

peta el poder real como algo de origen divino o en alguna forma santificado. Esta nota es común a todas las monarquías históricas, que, como fenómeno político institucional, se ha dado en los más diversos pueblos, aun en medios absolutamente desconectados entre sí y religiosamente heterogéneos. La monarquía ha sido el régimen político de las sociedades religiosas, y de todas, en sus orígenes. Sólo cuando la sociedad se ha asentado sobre bases secularizadas, o cuando, como en la Grecia clásica, se ha visto dominada por un ambiente racional y esteticista, se desposee al gobierno de su carácter monárquico. Mella otorga este mismo carácter institucionalmente religioso a la monarquía legítima: «Jesucristo —dice— ha querido afirmar la monarquía en el mundo, y dejarnos un testimonio visible de su propia grandeza con la monarquía divina de la Iglesia y la doméstica del padre. Creó la Iglesia y levantó la familia; y entre estas dos augustas monarquías, de derecho divino positivo la una, y de derecho natural la otra, hizo radicar el poder público en su forma más genuina y perfecta, la monarquía cristiana. Esta sublime institución fué obra de la Iglesia, como la Iglesia fué obra del Redentor. La Cruz brilló sobre la corona de los reyes, el pecho de los cruzados y las aras de las catedrales. A su sombra benéfica prosperaron los pueblos y se forjó Europa» [55].

Prescindimos en esta determinación genérica del concepto de monarquía —como hace Mella— del difícil problema de la transmisión concreta del poder divino a los reyes. Las abusivas interpretaciones que,

en sentido cesarista. hicieron los teóricos de Jacobo I de Inglaterra podrían ser rebatidas, a nuestro juicio, por la misma limitación que impone la naturaleza teleológica de todo poder. Ellas fueron ocasión, sin embargo, para las metafísicas y forzadas teorías de la transmisión mediata e irrecuperable por el pueblo, y del pactismo cristiano. Estas teorías, de origen circunstancial, tuvieron, sin duda, la sana intención de robustecer al poder eclesiástico frente a la supuesta prevalencia de otro poder (el real) que se hacía ver más directamente vinculado con la naturaleza. Sin embargo, representaron involuntariamente un paso histórico y psicológico en la génesis de las teorías revolucionarias del contrato social y de la soberanía popular. y en el debilitamiento de uno de los dos poderes fundamentales en que se apoyaba el orden social cristiano.

Para Mella, el problema teórico de la transmisión carece de un interés vivo, puesto que la realidad ofrece a los pueblos cristianos, como un hecho, la legitimidad monárquica que se hunde en el pasado y se vincula estrechamente con la tradición patria. Esta tradición concreta —el proceso acumulativo y original en que se crearon los pueblos cristianos— entrañaba un hálito sagrado, el cumplimiento histórico de unos fines morales y la acción inmanente de la Providencia divina. La continuidad política que engendra esta tradición es siempre legítima con tal que se haya identificado con ese proceso tradicional y creador de la patria.

Estos dos caracteres de la monarquía —el gobier-

no personal y el origen divino— la hacen incompatible, según Mella, con el régimen parlamentario liberal nacido de la teoría de la soberanía popular. El gobierno monárquico es limitado, de hecho y en teoría, por las convivientes sociedades autónomas que cumplen sus fines propios dentro de la sociedad; y puede serlo también por las concesiones, fueros y libertades que él mismo otorga para premiar servicios u ofrecer a personas colectivas un régimen de vida conforme a sus costumbres o particularidades. Puede, incluso, reunir en una carta general todas estas libertades concretas que constituyen en su conjunto el orden interno, consuetudinariamente vigente en el país, en el que quizá no queden en la práctica más que unas determinadas y muy reducidas funciones a la normal actividad del monarca. Pero reconocer la soberanía popular y el origen constitucional de su propio poder, no es lícito a una monarquía sin desautorizar por ese mismo hecho el gobierno de sus mayores, su propio origen y razón de ser, y, apurando la lógica, la misma fe y ortodoxia religiosa que le sirvió de cimiento.

Ya Vogelsang expresaba esta idea con las siguientes palabras: «La monarquía cristiana, responsable y profundamente arraigada en los corazones, ofrece el contraste más brutal con el engendro nacido del liberalismo, el rey constitucional. En él se quita el rey lo que constituye la dignidad de los hombres: la responsabilidad de sus actos. Y se convierte en un fantasma, un juguete de los partidos, el sello en ma-

nos de un ministerio de mayoría, la burla del pueblo» [56].

Según Mella, «la monarquía lleva en sí misma la oposición con el liberalismo, que, por fuerza de la lógica, combate todos los poderes que no reconozcan su origen en la soberanía individual y no sean revocables por la voluntad colectiva. De donde se deduce que toda monarquía que se asocia con el liberalismo o acepta su origen en la Constitución, se suicida, porque a sí misma se condena a muerte irremisible solicitando fuerzas de sus adversarios y fundamento en principios que le son contradictorios. La monarquía queda reducida a mera ficción y simbolismo, por añadidura inútil y costoso, si deja de ser tradicional, es decir, si no se apoya en la tradición y en la unidad de creencias en que ésta se levanta» [57].

Así, pues, el tránsito de muchas monarquías del continente hacia el constitucionalismo no puede interpretarse, según Mella, como un mero estadio en el proceso de limitación del poder. La verdadera y profunda revolución política no tiene lugar para la mayor parte de los países —España entre ellos— con la abolición de la monarquía, sino con la implantación del régimen constitucional. Si los primeros revolucionarios respetaron, al triunfar, la forma monárquica, fué por el prestigio de que todavía gozaba la institución y la adhesión que aún provocaba, incluso, entre los que acogían las nuevas ideas liberales. Hízose, por esto, un ensayo de adaptar la función del monarca a la presidencia simbólica e inactiva que el mecanismo democrático requiere: mediante este

artificio se podría, no sólo no ofender a una conciencia popular arraigada en siglos, sino aprovecharla en el robustecimiento del régimen constitucional. Un tratadista político de la época liberal que cita Mella (el señor Sánchez Toca) se refiere expresamente, en su libro *El Sufragio universal y el Régimen parlamentario,* a esta artificiosidad política del sistema constitucional: «Sin el rey —dice—, nuestras clases populares y nuestra clase gobernante no llegarían nunca a entenderse dentro de este régimen de gobierno. El poder real es el que claramente percibe y comprende el pueblo, y el cetro y la corona son para él el símbolo único capaz de descubrirle el principio de autoridad y despertar en él los acatamientos debidos a la soberanía. Acata al Parlamento, ante todo, porque figura como Consejo que sirve al rey, exponiéndole las necesidades de los pueblos. No obedece a los ministros sino porque le mandan en nombre del rey» [58].

La monarquía que propugna Mella no es, pues, la llamada constitucional, sino monarquía a secas; aquella en que el rey reina y gobierna por gracia y soberanía recibidas sólo de Dios. Sentadas las notas que definen el concepto mismo de monarquía, y aclarado lo que no debe entenderse por tal, especifiquemos los caracteres y cualidades que definen y concretan, como sistema político, la monarquía que defendió Vázquez Mella.

La enumeración de estos caracteres varía a veces en los distintos discursos o artículos de Mella, aunque lo en ellos significado es siempre idéntico. Creo

que los calificativos que con más precisión reflejan su pensamiento son los de *tradicional, hereditaria, federal* y *representativa.* Coinciden a primera vista con los que le atribuye Maurras en su *Enquête sur la Monarchie*, pero los dos primeros tienen en Mella un sentido infinitamente más profundo y verdadero, y los otros dos, una significación positiva de que carecen en el escritor francés, que utiliza los términos *descentralizada* y *antiparlamentaria.* Las dos primeras características se derivan en Mella del principio *tradicional* que hemos visto; las dos últimas, de la concepción *sociedalista.*

TRADICIONAL.

La monarquía debe identificarse con ese proceso tradicional que constituye la vida de la patria, o, más bien, constituir, en el aspecto político, su sustancia misma. La monarquía ha de representar el arraigo y la continuidad frente a la improvisación y la inestabilidad. Su posición debe ser antitética de lo que se han llamado «regímenes de opinión», y, en un sentido más amplio, *ideocracia.* La ideocracia, que gobierna hoy la política mundial, es, según Vogelsang, «el dominio de un punto de vista abstracto y único que —por oposición con el estado de cosas natural e histórico— es extendido, por un partido triunfante, a toda la vida de la nación» [30].

Al separar el régimen político de la vida misma de los pueblos y hacer de él una estructura uniforme

y aislada —de una pieza— se perdieron la tradición y los hábitos estables de gobierno, y se sustituyó el instinto de adaptación y de evolución histórica por puntos de vista meramente individuales, «ideas» descarnadas de la realidad y, en su mayor parte, utópicas: el simplismo y la inflexibilidad de los actuales regímenes fué su consecuencia lógica. «Nuestra monarquía —dice Mella—, como toda nuestra constitución histórica, no se formó por decretos ni pragmáticas de reyes, sino surgiendo de las entrañas de la sociedad misma. Como todas las antiguas instituciones, no tiene fecha fija en su aparición; cuando oficialmente se la conoce, llevaba ya siglos de existencia, estaba soterrada en las entrañas de un pueblo. Podrá averiguarse la fecha de las primeras cortes catalanas o de Castilla, pero los elementos sociales que las integraban venían de lejos; podrá señalarse la época de aparición de los gremios o municipios, pero unos y otros tienen gérmenes mucho más antiguos» [60].

Las antiguas monarquías, aunque brotadas así de la historia misma, eran tradiciones políticas vivas que poseían el poder de incorporar pacíficamente cuanto de útil y necesario traían los tiempos, asimilándolos a su propia sustancia, sin perjuicio de su unidad y continuidad. Porque aquellos regímenes estaban asentados en la naturaleza misma de las cosas podían federar pueblos diversos en una misma monarquía sin ofender su autonomía y personalidad, podían asimilar a su ambiente modos y estilos que habían nacido en otros países; podían, incluso, incorporar hábitos

y sistemas ajenos de gobierno sin variar su propia estructura tradicional. Ejemplo actual —y culminante— es la monarquía británica, que pudo asimilar una parte del régimen democrático-liberal sin matar con ello su esencia institucional, y, aun hoy mismo, parece estar abriendo sus puertas a soluciones socialistas por el mismo procedimiento de incorporación.

Es muy frecuente entre nosotros oír reivindicar como tradicional la época de los Austrias —el espíritu de El Escorial— y negar esta cualidad al siglo XVIII borbónico —espíritu rococó y afrancesado, época de La Granja y Aranjuez—. Sin embargo, a poco que se reflexione, podrá comprenderse que, porque la monarquía era todavía tradicional, fué rococó y afrancesada, es decir, asimiló e incorporó a su vida aquellos hábitos, modas y estilos que eran los actuales en su época, lo único que llevaba el sello de lo vivo y real. Nada hubiera sido tan antitradicional, ni tan acusado síntoma de decadencia, como un encerrarse en la repetición y copia del ambiente y del arte de los siglos anteriores: que tradición y espíritu «conservador» son términos contradictorios; de aquí que el tradicionalismo no pueda nunca vivirse *bajo la especie* de movimiento conservador, sino sólo como impulso restaurador en la vida y creador. Cosa diferente —y no atribuíble a la monarquía ni a los Borbones— es la penetración de las nuevas ideas irreligiosas y revolucionarias, contra las que se podía luchar —y se luchó— como contra las protestantes dos siglos antes, sin caer con ello en conservadurismo de

museo, antes bien, respondiendo al más puro y profundo impulso tradicional.

Pero ambos términos —fidelidad a una tradición evolutiva e identificación con unos principios eternos— parecen estar en abierta contradicción. Esto no es más que un aspecto del problema del *sentido de la tradición,* cuya solución hemos ya sugerido. Y es en este punto precisamente donde el pensamiento de Mella se separa radicalmente del de Charles Maurras y la *Acción Francesa.*

Para Maurras, la génesis de la sociedad se realizó en dos tiempos, o, mejor, en dos procesos independientes que responden a diferentes causalidades: la formación de la sociedad —desde la familia hasta la nación— es para él un fenómeno natural *cuasi* biológico, que se realiza de acuerdo con leyes científicas; sobre esta materia obligada —*datum* de la realidad—, el espíritu, regido por la libertad y la moralidad, actúa para elevar la vida colectiva a un nivel más alto de espiritualidad y cultura: es el dominio de la civilización. Lo logrará si, respetando las leyes y la naturaleza de aquella materia preexistente, las prolonga y perfecciona. Fracasará si, ciego a esas realidades naturales, intenta construir un esquema puramente racional que las contradiga.

Para Mella, en cambio, no cabe esa disociación entre un orden de la naturaleza y otro del espíritu, entre sociedad y civilización. Partidario como Aristóteles y Santo Tomás de la unidad sustancial del hombre, reconoce en la sociedad, como hemos visto, un producto de la naturaleza humana toda entera. Des-

de la más pequeña y primitiva célula social puede reconocerse el sello del espíritu, y con él, de la moralidad, del obrar libre y finalista, que caracteriza a la naturaleza humana.

Así, pues, la tradición política de los pueblos no es solamente su modo normal de evolucionar, adaptarse y asimilar lo que les es extraño, aunque sea también ésto. En su esencia diferencial es obra humana, aunque colectiva; histórica, es decir, libre y espiritual, orientada por valores trascendentes e inspirada por normas de moralidad. Esto confiere a la tradición de cada pueblo su singularidad inconfundible, su personalidad definida por los valores que le han servido de norte y aglutinante, y a los que la tradición misma, para serlo, debe permanecer fiel, no sólo por su sentido objetivo, sino porque constituye la principal causa —causa final— del proceso tradicional.

No es otro, a mi juicio, el fondo de la cuestión, tan debatida hoy bajo el nombre de «problema de España». No se trata, ciertamente, de lograr una definición conceptual de España, lo que sería empresa vana e infantil. España, como toda formación histórica, es algo tan indefinible e inconceptual como la individualidad misma: si en sus orígenes no era más que una denominación geográfica, constituyó después una tradición concreta, una vida y un pasado en común. Se tratará más bien de dilucidar si, mirando a ese pasado nacional, puede hallarse un sentido unitario que justifique hablar de una misión colectiva, de una fe común, de un contenido ideal que haya

orientado en determinada dirección a esa tradición patria.

Para Menéndez Pelayo, la respuesta era afirmativa y evidente: «España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; *ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra.*» Es verdad que, modernamente, un buen número de españoles han dejado de participar en esa fe histórica, e incluso han adoptado una posición hostil a cuanto representa y supone. Menéndez Pelayo ha tratado de ellos especialmente, pero bajo el concepto de «heterodoxos españoles»; es decir, como disidentes aislados de un cuerpo social, de una tradición histórica que tiene un sentido y una ortodoxia que, por serlo, determina una heterodoxia.

La cuestión, sin embargo, no es teórica, sino de hecho. No puede negarse la superposición en Francia, por ejemplo, de dos tradiciones bien diferentes: la que la hizo primogénita del cristianismo, la más vieja y prestigiosa monarquía de Europa, y aquella otra que la constituyó en centro irradiador de la revolución. Puede en España llegar a ocurrir cosa semejante; pueden, quizá, los prolongados esfuerzos de los «europeizadores» lograr un éxito que hasta ahora no tuvieron, y crear, con un ambiente de secularización, una extensa corriente ajena a la fe cristiana, considerada como principio informador de la vida. Llegado sería entonces el momento en que resultaría ya utópica una restauración política en la unidad religiosa y en las antiguas instituciones, y

habría de buscarse la concordia en un orden neutral o en una coexistencia jurídica de grupos humanos heterogéneos. En ese caso el nombre de España habría vuelto a ser sólo una designación geográfica o un rótulo oficial o, a lo más, el nombre colectivo de ciertas cualidades caracterológicas evolucionadas en una herencia localizada. Porque no existiría ya un sentido unitario en su pasado ni una unidad de conciencias.

Juzgamos, sin embargo, con Mella, que la fundamental unidad de conciencias y la significación tradicional de España perduran: la heterodoxia respecto de estos elementos espirituales que forjaron nuestra nacionalidad no ha formado más que grupos aislados, generalmente intelectuales e *ideócratas*, ininfluyentes en el carácter y en la sociedad española, incapaces hasta ahora de fundar una tradición y una cultura diferenciadas. En esto hemos apoyado nuestra fe en una restauración política cristiana, y en ello también funda Mella la primera de las características de la monarquía que debe restaurarse: su identificación con la tradición nacional en lo que tiene de vinculación interna, positiva y religiosa.

Si esa monarquía hubiese subsistido al frente de la vida de la patria, su misión no habría sido meramente la adaptación política y la asimilación de los nuevos elementos de vida y progreso, sino la resistencia a las tendencias heterodoxas en una inquebrantable lealtad a la fe de sus mayores. Y si, a pesar suyo, el proceso de secularización y pérdida de la unidad religiosa hubiera llegado a consumarse en la

nación, y la monarquía quedase en estado de guerra con la sociedad misma, deber suyo hubiera sido desaparecer luchando.

Porque —volviendo a la antítesis Maurras-Mella— no es la monarquía mera biología política, sino también intelecto y voluntad, obra humana movida por un fin y consciente de su sentido y deber moral.

HEREDITARIA.

La monarquía es, y debe ser, *hereditaria*. Esta condición se deriva de su naturaleza tradicional, y ello por dos caminos convergentes.

El régimen hereditario representa por sí mismo el repudio de lo que hemos llamado ideocracia y la aceptación de un orden natural en la sociedad y en su evolución. El acceso al poder por elección, por la fuerza, o por el azar, supone el dominio de un punto de vista individual y, como tal, parcial y esquemático; el orden hereditario representa la continuidad y estabilidad de la patria, la sabiduría del pasado adquirida tradicionalmente en hábitos de gobierno y adaptación.

Con la monarquía hereditaria se erige en las grandes colectividades nacionales el modo normal y habitual en que vemos obrar a los pequeños grupos comarcales cuando pueden actuar libre y espontáneamente. Los habitantes de un pueblo, por ejemplo, aunque tengan su propia organización municipal de carácter democrático, buscan siempre y seleccionan

las *autoridades sociales*, los hombres de prestigio y consejo que les sirven de dirección y de guía. Estas personas preeminentes en un medio social no se seleccionan habitualmente por su inteligencia, ni por sus riquezas, ni por sus títulos profesionales o de cualquier género —aunque estas condiciones suelan coadyuvar a ello—, sino por sus virtudes propiamente morales de prudencia, consejo, probidad y amor al prójimo. En la generalidad de los casos tales condiciones se perpetúan, por la herencia y el ambiente, en casas o familias, que, mientras conservan un mismo espíritu y viven vinculadas a aquella sociedad, ejercen sobre ella una función de patronato que la comunidad necesita y busca. Es inútil que a tales medios lleguen gentes con mayores conocimientos, o títulos, o poder; el prestigio y la confianza conquistados a lo largo del tiempo y las generaciones predominarán, por modo instintivo, en el ambiente popular.

Pues bien: el régimen hereditario es el establecimiento de ese modo de gobierno propiamente humano o moral, en una autoridad perpetuamente vinculada al ambiente y al espíritu público, por encima de las virtudes intelectuales o técnicas que pueden darse en individuos electos o surgidos por cualquier medio [61].

En un segundo sentido es la monarquía hereditaria como consecuencia de ser tradicional. La tradición se realiza, como dijimos, fundamental y preferentemente en la familia. Todos los pueblos grandes, creadores de tradición política y cultural, fueron pue-

blos de fuerte organización familiar, de vigorosos ambientes familiares. No la familia en sentido puramente personal —a imagen del contrato—, sino en su prolongación institucional a través del tiempo mediante un patrimonio, una vinculación local y unos adecuados medios sucesorios. Establecer un sólido ambiente de este género en la gobernación del Estado equivale a consagrar la continuidad y personalidad de la patria.

Según Maurras, no se trata de asegurar al servicio del Estado, de generación en generación, una serie de individuos más dotados que el común de los ciudadanos; se trata de utilizar la gran fuerza social, única, del medio familiar, creador del más fuerte espíritu, y de la más fuerte tradición. Y con ella, las aptitudes particulares, el espíritu y la técnica que determina, en cierto grado, la sangre, pero, sobre todo, la tradición oral y la educación. Se nace juez o comerciante, militar, campesino u hombre de mar. Y en ese medio se encuentra cada uno, no sólo por naturaleza, sino por *situación*, más capaz de realizar de una manera eficaz su propia función; un hijo de diplomático o de comerciante encontrará en las relaciones de su padre, en la convivencia con él, en el ambiente familiar con sus preocupaciones dominantes, en la tradición que le ha creado y le envuelve, un medio de inapreciable valor para avanzar y triunfar más rápida y fácilmente que cualquier otro en la diplomacia o el comercio. Si abraza esa profesión, por ardua que sea, lo hará siguiendo la línea del menor esfuerzo y del máximo rendimiento. Los grandes

genios de la guerra han nacido generalmente en familias de militares, las estirpes reales han producido una notable proporción de grandes políticos.

En relación con esta *posición social* del monarca se halla el argumento clásico del régimen hereditario: es la monarquía el mejor de los regímenes, porque en ella el interés personal del gobernante, aspecto del natural egoísmo humano, y en interés público, en vez de oponerse como en los demás regímenes, coinciden necesariamente. El interés de la nación es, al mismo tiempo, el del propio rey. El carácter hereditario excluye de raíz el gobierno de *apariencias*, el «hacer que se hace», así como «el inmoralísimo expediente de una dimisión». La monarquía engendra una vinculación humana total: los problemas del país son los del monarca, su solución gravita sobre él de por vida: sólo a su hijo podrá traspasárselos.

Estos aspectos de la monarquía hereditaria —su tradicionalismo profundo y su eficacia política— se recogen en este párrafo de A. Buffet: «Un Estado electivo —sea como fuere— depende del humor de los elegidos. Pero un rey hereditario está demasiado directamente interesado en el bien público para gobernar según su humor o según un sistema. El es el cerebro, la medula de la nación. El peligro común gravita sobre él, y aspira necesariamente a la común prosperidad. Su naturaleza profunda, su función necesaria, o, si preferís usar del lenguaje de los geómetras, su *posición*, le obligan a atenerse a las verdaderas necesidades del bien común. Puede equivocarse, sin duda, pero está obligado a rectificar: el

error, apenas conocido, le induce, por su propio interés, a corregirlo» [62].

Siempre se ha opuesto al carácter hereditario de la monarquía una objeción débil: con ella, la posible incapacidad de un monarca se convierte para la nación en un mal irremediable, que, además, puede prolongarse por la misma razón de herencia. Esta idea se basa en una radical incomprensión de cuanto de humano y práctico tiene el arte de gobernar y, especialmente, el papel de rey. Lo más frecuente será, como hemos dicho, que la herencia y la educación proporcionen al rey esas virtudes morales básicas en su función, dejando a un lado, naturalmente, los casos anormales, que son excluídos de la sucesión. El rey debe valerse, para las distintas funciones técnicas del gobierno, de hombres eminentes y capacitados; pero él no necesita ser eminente. Los espíritus intelectualmente destacados, si se colocan en la cumbre del poder, suelen aprovechar sólo para el mal: o representan el predominio de un punto de vista, generalmente perturbador por su misma parcialidad; o arrastran, como el genio de Napoleón, a empresas desmedidas y catastróficas [63].

La función de rey debe ser como la del padre de familia que, aunque sea incapaz de dirigir la formación científica de sus hijos, sabe generalmente confiarlos a buenos maestros, y rectificar si no rinden éstos el fruto apetecido. Se cita el caso del general Lyautey, el gran organizador del Marruecos francés, que, cuando fué interrogado por un periodista sobre su especialidad técnica en su maravillosa administra-

ción, sólo pudo responder: «Yo soy sólo un técnico en ideas generales.» Esta misma consideración ha llevado en Norteamérica a la sobreestimación, para la función presidencial, de los hombres medios, cualidad que constituye la base de las propagandas electorales. Y esa sobrestimación no es ajena, sin duda, a una antigua tradición ambiental de la monarquía británica que, como tantos factores del orden político, ha pasado a la democracia americana.

Solamente un régimen político puede inspirar fe y confianza en los ciudadanos y engendrar con ellas la estabilidad y el orden: aquel en cuya responsabilidad suprema se encuentre un hombre que, aunque no sobresalga intelectualmente, posea un hábito educacional de gobierno y se halle de tal modo vinculado a la suerte del país, que su interés y el de éste coincidan plenamente.

Pero la restauración de la monarquía hereditaria no debe ser más que una parte de una reconstrucción de las familias en general, que constituyen, como hemos visto, el suelo firme, la trama real y verdaderamente eficaz de la tradición. Esta reconstrucción entraña la posibilidad de una preeminencia asimismo familiar, es decir, el restablecimiento de una aristocracia o nobleza hereditaria.

La existencia de un medio familiar directivo es un hecho general y necesario en toda sociedad que no esté dominada plenamente por una organización socialista o estatista. Cuando este hecho está jurídicamente reconocido y socialmente encauzado se engendra una clase directiva que es auténticamente aristo-

crática o noble. Si no ocurre así, la efímera y disolvente aristocracia del dinero o del poder ocupa fatalmente su lugar.

La consagración de una situación nobiliaria es —o debe ser— siempre el premio a una preeminencia individual, y engendra una exigencia de nobleza en la estirpe que de ese individuo nacerá. Es frecuente pensar que se trata de una injusta y arbitraria transmisión del premio y dignidad debidos sólo a quien ganó el título. Pero la realidad es que no se trata de una pervivencia, sino, más bien, de una creación de la sociedad misma: el verdadero aristócrata no será el creador de la estirpe, sino su biznieto.

Misión es de la nobleza *el poseer* y *el militar:* una forma superior y profundamente social de poseer en la que a la propiedad se une a una función de patronato y dirección; una dedicación predominante a la defensa de la sociedad y a los grandes hechos en el ejercicio de las armas. Función suya es también, secundariamente, la formación de un medio social preeminente y brillante que sea ornato y modelo vivo de la sociedad en general. Y las condiciones personales y ambientales que requiere el cumplimiento de estas funciones serán un producto resultante de la herencia y del tiempo en un medio consagradamente aristocrático. De aquí que el recompensado con un título nobiliario no sea, en el caso normal, un aristócrata en el sentido en que lo serán sus descendientes. Se trata aquí, una vez más, del reconocimiento de la tradición —modo interno de durar y crecer las sociedades— como fuerza creadora de realidades so-

ciales vivas y eficaces que no caen bajo la jurisdicción de la ideación individual [64].

Mella, sin embargo, aunque sostenga este conjunto de ideas en el contexto de su obra, no insiste especialmente ni trata con detalle el tema de la monarquía hereditaria. Ello es debido a que su fe íntima no le permite enfocar la cuestión desde un punto de vista puramente técnico —utilitario socialmente—, ni tampoco como producto de una formación o evolución política natural, estilo Maurras. Para Mella, la tradición no es —o no es sólo— un hecho de la naturaleza, del instinto social, sino algo penetrado de sentido sobrenatural, regido por la mano de la Providencia. No se puede discutir la conveniencia o utilidad de restablecer la monarquía hereditaria, cuando preexisten los derechos objetivos y tradicionales de los monarcas legítimos. Del mismo modo que un creyente no aceptaría el sopesar la utilidad social de evangelizar una región, o el que se cree con derecho a la propiedad de algo rechazaría la discusión sobre la conveniencia pública de que le sea entregado, Mella no puede aceptar este enfoque utilitario o «desde fuera» de los derechos legítimos. Según el pensamiento de Mella, los inmensos problemas que acarrearía el restablecimiento de un orden natural, científicamente pensado y ajustado al ser del hombre, como el que sugiere el neomonarquismo maurrasiano, se nos dan resueltos por el sentido interno, providencial, de la tradición. Lo mismo que, según San Buenaventura, el más ingenuo de los creyentes posee en Cristo mucha más sabiduría que todos los filósofos, el más sen-

cillo de los *leales* a la legitimidad de sus monarcas conoce un medio de restauración social superior a los de todos los reformadores y sociólogos.

FEDERAL.

La monarquía española, por su más profunda naturaleza y por su génesis histórica, ha poseído una estructura *federal*. Si ha dejado de tenerla en el terreno de la organización política, ha sido por la interposición, contra derecho y contra naturaleza, de un sistema uniformista y centralizador que ha suprimido en toda su extensión la vida institucional y la tradición política de la patria. Debe, pues —tanto por justicia, como por utilidad pública—, restaurarse el asiento y la estructura federal de la monarquía. Si las dos características anteriores se deducen del principio tradicional, las de *federal* y *representativa* se derivarán del principio que Mella ha llamado sociedalista, es decir, lo que otros denominan corporativismo orgánico. Ambos principios —dinámico uno, estático otro— se deducen, como vimos, de la naturaleza del hombre tomada en todas sus implicaciones y en el orden que la encuadra.

Debemos, ante todo, aclarar el concepto de *federal* aplicado a la monarquía y deslindarlo de conceptos cercanos. Maurras utiliza, para referirse a análoga idea, el calificativo de *descentralizadora*, y otros autores —el mismo Mella en muchas ocasiones— el de *regionalista*. He preferido, sin embargo, el de *fe-*

deral, por razones que creo muy ancladas en la realidad misma que se quiere expresar.

Podrían alinearse estos tres conceptos —descentralización, regionalismo, federalismo— por este orden y formando una jerarquía en que cada uno incluye y supone a los anteriores, pero añade algo que no estaba en ellos. Tanto descentralización como regionalismo se oponen a la *centralización*, ese movimiento del Estado moderno por el cual, erigido en estructura de la sociedad, somete toda la vida de la nación a una organización única cuyos hilos convergen en un solo centro, donde se instalan todos sus resortes. Pero la descentralización exige solamente esto: descongestionar ese grande y único centro en favor de una mayor actividad política en los organismos no centrales de la nación. El regionalismo exige algo más: no se trata sólo de dar unas mayores atribuciones resolutivas a los delegados provinciales del poder público, sino de que se reviva en las diversas regiones una vida política relativamente autónoma, es decir, dotada de dinamismo propio.

Deschanel, en su obra *La Descentralización*, distingue, sin usar más que una sola expresión, los dos conceptos: «Hay dos clases de descentralización: una hace pasar los asuntos de mano de los funcionarios a la de los ciudadanos y engendra el gobierno del país por el país; otra, en cambio, sin aprovechar a los ciudadanos ni a la causa del *self-gouvernement*, puede tener su utilidad: es la que traspasa la solución de ciertos asuntos del ministro, por ejemplo, al gobernador de provincia.» Sólo a ésta debe llamarse,

a nuestro juicio, descentralización; la primera corresponde estrictamente al concepto regionalismo.

Así, concretando, pueden darse disposiciones o decretos descentralizadores que no son regionalistas, y medidas antirregionalistas que no son centralizadoras. Por ejemplo, la supresión del concierto económico con Vizcaya y Guipúzcoa en el año 1936, es decir, la anulación del fuero administrativo de estas provincias, fué una medida antirregionalista y centralizadora. El decreto de 29 de febrero de 1952 sobre concierto económico con la Diputación de Alava, en el que parece otorgarse a ésta una delegación del poder central, bien que conservándole la misma amplitud de funciones que poseía, es una medida antirregionalista, pero no centralizadora. Si más tarde se concediera a las restantes Diputaciones las mismas atribuciones que a la de Alava, se trataría de una medida descentralizadora, pero no regionalista.

El regionalismo no se agota, pues, en la descentralización, aunque la suponga, sino que exige algo más y distinto: la vida política propia y autónoma de las regiones, en lo que sólo a ellas concierne. Constituiría, precisamente, un peligro para el verdadero regionalismo que el poder centralizado presentase ante el público como regionalista una acción meramente descentralizadora, es decir, una simplificación administrativa que terminase en los gobernadores o diputaciones provinciales asuntos que antes iban al ministerio.

Pero no media una diferencia menor entre *federalismo* y *regionalismo,* que la que hemos visto entre

éste y la mera descentralización. *Región* significa «parte de un cuerpo» o «porción de un territorio». El que habla de región supone un todo anterior, a cuyas zonas —de realidad más o menos ficticia— alude. Pero no es éste el caso de las que habitualmente se llaman *regiones* de España. Estas supuestas *regiones* no son simples zonas diferenciadas por meras condiciones geográficas o dialectales, sino antiguos reinos cuyo Gobierno autónomo preexistió al del Estado central. Nuestros antiguos reyes se titulaban, como es sabido, no «reyes de España», sino «de las Españas», y adoptaban el título de rey, conde o señor, de sus distintos Estados. El federalismo exige, no únicamente que se dote a diversas regiones naturales de un Gobierno propio, en lo que a sus asuntos se refiere, sino que se restablezca el Gobierno que preexistió en ellos a la centralización, no como una división en subgobiernos al estilo del central, sino con las características históricas que constituyen a esas regiones en antiguos reinos federados. Maurras expresa esta distinción en las siguientes palabras: «(El regionalismo) quiere exportar de París ciertas instituciones ya hechas e implantadas (con vida propia) en provincias; los federalistas pretenden que se asiente a los poderes locales sobre el ambiente y los supuestos históricos que crearon sus propias instituciones políticas» [65].

No se trata de que el Gobierno central haga una siembra por todo el país de estructuras semejantes a la suya, sino de restaurar la constitución federal interna del país. Puede decirse que el regionalismo es

un método de reforma política visto desde el poder centralizado, al paso que el federalismo representa una posición restauradora vista desde la preexistencia y los derechos históricos de los reinos integradores. Así como el regionalismo releva de ciertas funciones al poder del Estado para conferírselas a la región o al municipio, el federalismo, a la inversa, conserva a los municipios y antiguos reinos todas sus funciones y atribuciones, excepto las exclusivas del Estado —militares, diplomáticas y judiciales—, que otorga a éste. De lo cual se deduce que la única posición verdaderamente sociedalista, en el sentido de Mella, es la federalista, hasta poder decirse que el federalismo se identifica con el propio sociedalismo, destacando en él su aspecto dinámico-histórico [66].

«Nuestro regionalismo —dice Mella— afirma la personalidad propia de todas las regiones, de ningún modo un principio de unificación para moldearlas a semejanza de una sola. Yo no quiero la constitución de Castilla para Cataluña o Navarra... Creo que cada región tiene derecho a su constitución específica, histórica, diferenciada de las demás» [67].

Así, puede darse también entre nosotros un regionalismo que, aun no siendo mera descentralización, no sea tampoco federalista ni represente, por tanto, una posición sociedalista o institucionalista social, hostil al racionalismo político. Tal es el caso, por ejemplo, de los modernos regionalismos separatistas o semiseparatistas que representaron los Estatutos catalán y vasco, en los que no se trata de reivindicar la constitución histórica de esos países —cuya histo-

ria les llevó a federarse con los demás pueblos españoles—, sino de establecer en ellos una organización estatal autónoma, pero semejante a la que se ejerce desde el poder central [68]. La formulación más normal e inteligente de estos autonomismos —que ninguna razón histórica cuentan en su abono— viene a identificarse con lo que se ha llamado un *regionalismo industrial o práctico*, es decir, basado en el estado económico más avanzado de esas regiones.

Tanto los regionalismos de tipo *industrial* como los surgidos en España durante el siglo liberal constituyen movimientos regionalistas que no son, sin embargo, federalistas ni sociedalistas. Mella expresa esta idea con toda claridad. «No quiero yo establecer, como en algunas partes se intenta, un regionalismo empírico, industrial y materialista; el regionalismo, como un gran sistema, necesita tener una base histórica y sentimental...» [69]. Un mero regionalismo —añade en otro lugar— «puede ser independiente del problema de la jerarquía social que hay que oponer a la jerarquía delegada del Estado. Si se diera un descuajamiento del Estado español actual, al dividirse en tres o cuatro naciones, el primer problema se plantearía después en cada una de ellas. Imaginad una Vasconia independiente o una Cataluña separada. El problema quedaría en pie. El Estado separado con relación al que existía, ¿afirmaría y establecería una jerarquía social, el municipio autárquico, las comarcas libres? Podéis asegurar que una Cataluña formando Estado sólo se habría descentralizado con relación al Estado de que se había separa-

do. Dentro del nuevo Estado surgiría una centralización nueva que aplastaría dentro de sí al principio regionalista» [70]. «Lo he dicho en el Parlamento: nunca merced o división otorgada por el Poder; sólo el reconocimiento de la constitución interna de cada pueblo formado en la historia. Así defiendo yo los fueros y las libertades de todas las regiones históricas de España» [71].

Vemos, pues, que el pensamiento de Mella en esta materia —como el de todo el tradicionalismo español— se ajusta al concepto federal, histórico o *fuerista* como diríamos con expresión española, y no al exclusivamente regionalista. Si Mella utiliza muy a menudo el término *regionalismo* es porque, según él, «esta palabra moderna expresa muy gráficamente el principio fuerista en virtud del cual tienen derecho las unidades históricas que formaron el todo nacional a conservar y perfeccionar su propia legislación civil, a administrarse libremente por sus municipios con vida propia y reconocida, y por sus Juntas y Diputaciones en la órbita regional independiente; a dirimir en el propio territorio los peculiares litigios y a mantener la propia lengua y literatura» [72].

El regionalismo de Mella es, pues, el antiguo, vivo y real —«foral» e histórico—, y no el de los heterogéneos y teóricos movimientos regionalistas de su época, tal como la *Federación Regionalista Francesa* de Charles-Brun, o la propia *Acción Francesa,* en cuyo contenido más profundo y auténtico influyeron más tarde Mella y el tradicionalismo español en general.

El federalismo o regionalismo autonomista no es para nuestra patria una posibilidad de gobierno entre otras que puedan escogerse o preterirse en orden a su utilidad, sino algo radicado en su mismo ser histórico, en su existencia presente, en su problemática futura. Este federalismo forjado en la historia, impregnado de tradición y creador de instituciones, recibió entre nosotros el nombre de foralismo o sistema foral. La variedad geográfica, social, ambiental, lingüística y aun, en parte, histórica, es un *hecho* insuperable entre los pueblos y habitantes de la península española. «Ni por la naturaleza del suelo —decía Menéndez Pelayo—, ni por la raza, ni por el carácter parecíamos destinados a formar una gran nación...» Sin embargo, llegó a ser tal la unidad interna, profunda, de nuestra patria, que no cabiendo en sus límites se extendió a todo el mundo nuevo que fué asimilado a ese espíritu común y civilizado en él. Y obsérvese bien que el régimen foral no fué, como muchos creen, un tránsito obligado y siempre declinante hacia una más efectiva unidad: si así fuese, se habría prescindido de él en la organización política de los pueblos americanos como un mal con el que hay que transigir sólo allá donde existe; pero, antes al contrario, a América se llevó el régimen de *Cabildos* (municipio español) y *Congresos* (Cortes) como una prolongación del peninsular.

«Es vulgaridad e ignorancia muy común —decía Nocedal— creer que sólo las provincias, reinos y señoríos que especialmente solemos llamar forales porque han conservado sus fueros hasta nuestros días,

eran las privilegiadas con libertades y franquicias...» [73]. Durante la Reconquista, los pueblos y ciudades tomaban generalmente por ley el Fuero Juzgo, pero según las necesidades, usos y costumbres existentes de antaño en ellos mismos. Este conjunto legal y consuetudinario —libertades preexistentes y usufructo de bienes— era después reconocido por los reyes como fuero privativo de aquella unidad política, que asentaba así su vida en un derecho propio y permanente, adaptado a sus necesidades concretas. Y cuando una ciudad o reino se incorporaba a otra Corona o era conquistada a los moros, jamás se le imponía un derecho o régimen imperante en otros lugares, sino que sus propias leyes y usos eran reconocidos y jurados por el monarca. Así sucedió con la incorporación voluntaria a la Corona de Castilla de las Provincias Vascongadas, con la conquista de Valencia a los moros, con la incorporación de Aragón y de Navarra.

El nombre de España no era al principio de la Reconquista mucho más que una denominación geográfica, sin otra unidad cultural que la romanización, supuesto que la unidad política visigótica había sido superficial. La fe religiosa y la empresa multisecular de la Reconquista fueron creando la unidad interna y la tradición histórica común, dando así un contenido patrio y entrañable al nombre de España. «La Reconquista —dice Mella— fué un hecho histórico, profundamente social. Todos los Estados fueron uniéndose por enlaces de reyes, o espontánea y libremente cuando los pueblos los reconocían como seño-

res» [74]. La Monarquía, o más bien el régimen abierto, asentado en la historia concreta e identificado con la sociedad misma, hizo posible esa lenta y, en general, pacífica integración bajo una sola Corona. Y el régimen foral —autárquico o puramente sociedalista— se convirtió en modo de gobierno estable e insustituíble de un país que no conoció —ni hubiera podido conocer— otra unidad que la interna y cordial, es decir, la fe y el respeto institucional a sus monarcas.

«España —escribe Enrique Gil Robles— en los períodos más prósperos y gloriosos de su historia, no fué siquiera una confederación de monarquías, sino varios Estados regidos por un mismo monarca.» Nuestro escudo no es uno solo, sino la reunión de cuatro bajo una misma corona, y nuestros antiguos reyes nunca dejaron de titularse monarcas o señores de cada uno de sus reinos; sólo, en gracia a la brevedad, se llamaban reyes de *las Españas*, nombre colectivo y genérico de los varios Estados peninsulares. La federación no fué nunca, en rigor, un hecho jurídicamente consagrado, sino sólo algo fáctico, acompañado y cimentado por la profunda unidad de fe, de espíritu y de historia. El rey, que lo era de los diversos reinos españoles, unía en su persona, en sus actos y en sus medios de gobierno las funciones reservadas al poder civil en todos esos reinos, y así se consumaba, pero sólo de hecho, una verdadera federación. «El mundo —decía Nocedal— no ha conocido ningún rey que fuese más rey que Felipe II, ni unidad más vigorosa que la que entonces tuvo España, ni época tampoco en que más y mejor se guardasen

sus fueros...; con los fueros llegamos a la mayor grandeza, extensión y poderío que ha tenido ningún pueblo...; apenas el Conde-Duque de Olivares pensó en poner mano a los fueros, luego al punto, se perdió Portugal y se sublevó Cataluña...; con Felipe V, que abolió los fueros de Aragón y de Valencia, comenzó nuestra decadencia nacional (interior); con el triunfo del liberalismo, incompatible con los fueros, porque tiende a fundir los pueblos en un molde común, nuestra postración y abatimiento llegó al extremo en que nos vemos»[75].

El foralismo —o federalismo histórico— crea un ambiente cálido y humano de responsabilidad en los gobernantes o administradores y de cordial adhesión en los gobernados, condiciones ambas de la verdadera y única libertad política. Son instituciones libres aquéllas que hacen salir a los ciudadanos de sí mismos y participar voluntariamente en los asuntos públicos; las que no les divorcian de ese interés comunitario ni les hacen caer en la apatía abstencionista propia del individualismo. Según Tocqueville[76], sólo en las instituciones forales y municipales reside la fuerza de los pueblos libres. «Estas instituciones —dice— son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia: la ponen al alcance del pueblo, le hacen gustar su uso normal y pacífico y le habitúan a servirse de ella. Sin estas instituciones, una nación puede alcanzar un gobierno libre, pero no tiene el espíritu de la libertad. Pasiones pasajeras, intereses de un momento, el azar, pueden darle la forma exterior de la independencia, pero el despotismo,

latente en el interior del cuerpo social, reaparece tarde o temprano en la superficie.»

La originalidad y la autonomía de las instituciones políticas aforadas engendra un ambiente de libertad e interés—de amor a lo propio y de colaboración—que hace además posible, por mantener en sus límites naturales a la organización estatal, la difusión y vitalidad de las asociaciones puramente sociales. Ambas realidades —pequeñas democracias políticas, e instituciones libres— dan a la sociedad un aspecto esencialmente distinto del que presenta en los países unificados y centralizados estatalmente. Lo que en éstos es una proliferación artificial de organismos oficiales, es allá una libre creación de empresas colectivas; lo que aquí es un estéril y ruinoso tirar del presupuesto nacional, es en aquel medio la movilización de las energías del país; lo que aquí es una estructura divorciada de la realidad social, es allá la sociedad misma obrando política, económica, culturalmente.

Quizá el más vivo contraste entre ambas sociedades lo presenten hoy, de un lado, la sociedad norteamericana, y de otro, las naciones europeas del Continente donde ha dominado el esquema político de la Revolución francesa. No debe olvidarse que los puritanos llevaron a Norteamérica la organización democrática de pequeños grupos y la conciencia religiosa que es su supuesto necesario. En esta organización reside, principalmente, el secreto del poder y la eficacia que ha alcanzado aquel gran pueblo.

El mismo Tocqueville en su obra *La democratie en Amerique* nos presenta el interés y el orgullo que

los americanos profesan por las peculiares instituciones políticas de su municipio y de su Estado federal, y la maravillosa *vis* asociativa que en la vida diaria posee aquella colectividad. En sus páginas vemos a los americanos de toda edad, condición o carácter uniéndose sin cesar para luchar por sí mismos sin recurrir al poder público: maestros y discípulos forman instituciones docentes con vida y espíritu propios, los escolares reglamentan sus juegos y crean por sí mismos un código del honor; las empresas más graves como las más fútiles suscitan la atención asociada: crear fiestas, fundar seminarios, elevar iglesias, repartir libros, enviar misiones a los antípodas, combatir la intemperancia, difundir una verdad religiosa o filosófica... «Nadie desespera de conseguir un fin por medios sociales: la desesperación y el escepticismo político y social no se conocen allí. Donde quiera que se encuentre una empresa nueva, encontraréis en Europa al gobierno; allá descubriréis una asociación.»

En los Estados centralizados de Europa sólo se hallará interés privado y pasividad colectiva en vez de espíritu asociativo y dinamismo. Toda acción no individual es acción oficial. En algunos países el Estado ha llegado a ser, además de la única organización de la sociedad, un elemento necesario a los individuos para descargar en él el peso de su conciencia, de su egoísmo y de su pasividad, achacándole la causa de todos sus males. Gobiernen en estos Estados las minorías caciquiles, o las empresas industriales, o los cuerpos de funcionarios, el resultado viene a ser el mismo.

Concurrirán, sin duda, causas psicológicas y económicas en el dinamismo y poder de los norteamericanos, así como en la actual decadencia y pasividad de los pueblos europeos, pero en todo caso, bastaría con este motivo político para explicar ambos fenómenos. El desinterés y el escepticismo que muestra hoy el francés medio hacia los asuntos políticos de cualquier género que no afecten a la paz es tan absoluto como el que desde hace largos años caracteriza al español. Podría afirmarse con ciertas reservas que el ciudadano español manifiesta algún interés hacia la administración pública en los ya mínimos países forales, pero nadie podrá hablar seriamente del concurso popular a los Ayuntamientos o Diputaciones provinciales de cualquier otro ambiente de la nación. Muchos buscarán la causa en motivos caracterológicos del pueblo o en un condicionamiento histórico o geográfico insuperable. En lenguaje de Sartre, éstos serían *los cobardes que ocultan la libertad colectiva, de que son parte y sujeto, tras un determinismo que los resigna y justifica en su suerte,* sea cual fuere. Pero quien haya vivido la experiencia, por ejemplo, de nuestra guerra de 1936-39 en la zona nacional, habrá tenido la visión de lo que puede ser la movilización de nuestro pueblo cuando se presenta ante él un fin concreto y unas posibilidades personales y colectivas de actuar. No me refiero sólo al entusiasmo y voluntariedad de los combatientes, formando unidades improvisadas según las ideologías dominantes, sino a la sociedad en general actuando con un dinamismo nuevo: sacando de la nada hospitales,

vestuarios, intendencias, transportes para el ejército, y entregando bienes, energías e ingenio en una inverosímil empresa colectiva. Allá donde se rompieron los cauces grises y rígidos de una seca administración oficial surgió la vida verdadera de la sociedad con su impulso de asociación.

Aparece así claro que el calificativo de *federal* aplicado a la Monarquía puede tomarse en dos sentidos diferentes —uno estricto y otro amplio—, pero entre los que no existe, en rigor, una solución de continuidad. En un sentido inmediato, es federal la Monarquía en cuanto en su seno conviven diversas monarquías firmemente federadas por la fe común y el reconocimiento de un mismo rey. En sentido amplio, era federal la Monarquía porque la sociedad en que se asentaba, como su tejido mismo, estaba constituída por la coexistencia federal de infinitas sociedades e instituciones autónomas. En este concepto, el federalismo viene a identificarse, como dije, con el societalismo, del que representa su aspecto dinámico y genético.

Y al fundamentarse la sociedad así concebida en la misma naturaleza humana como expresión de sus impulsos socializadores, se explica cómo el marco federativo es el único en que *el patriotismo*, esa gran fuerza de la historia, se encuentra reducido a sus términos naturales y humanos.

El patriotismo es un sentimiento natural, profundamente arraigado en el espíritu humano, que brota, en cierto modo, del precepto divino de honrar y amar a los padres, el más fácil y espontáneamente ob-

servable. Si no traspasa su verdadera naturaleza, el patriotismo es también una realización del precepto de amar al prójimo, es decir, a los semejantes que nos rodean, *próximos*; una forma de sentirse en comunión con los demás —un sentimiento opuesto al individualismo— que nos hace vivir en una tradición colectiva y amar la fe común que la impregna y vivifica. El patriotismo brota de las fuentes más inmediatas de la familia y, haciéndose consciente de la tradición en que está inserto, se extiende a medios de comunión cada vez más amplios. «No puede amar a su nación —dice Menéndez Pelayo— quien no ama a su país nativo y comienza por afirmar este amor como base para un patriotismo más amplio» [77]. Según Mella, «el corazón humano, al entrar en la corriente de la vida, va formando en torno a sí círculos concéntricos semejantes a los que produce la piedra que cae sobre la superficie de un estanque; el más cercano es el más fuerte, y el más lejano, el más débil. Este es el fundamento psicológico del patriotismo» [78]. El afecto natural a la patria es, por sí mismo, un sentimiento impulsivo y, como nacido del amor, unitivo; en todo caso, un sentimiento abierto que, contra lo que acontece con las pasiones irracionales y cerradas, no puede engendrar posiciones negativas y de odio.

Un roncalés del siglo XVI —siguiendo nuestro ejemplo— amaría a su familia, a su Valle y a Navarra. Más allá de estos límites, amaría a España y, más o menos conscientemente, a la Cristiandad y también a todos los hombres, a los que desearía cristianizar.

Cierto que podría no amar a otro Valle o a otra nación vecina, y aun sentir rivalidad hacia ellos como tales valles o nación: los amaría sólo en cuanto navarros, o españoles, o cristianos. Pero estos afectos patrios no constituían un imperativo o profesión de fe: nadie luchaba en aquellos tiempos por Navarra, o por España, o por la Cristiandad como conjunto de pueblos. Ser roncalés o español no era algo que se debía ser, sino algo que se era, simplemente. Los españoles que fueron a América no enseñaron a los nativos el concepto de España ni a ser españoles, sino que se limitaron a serlo y como tales actuaron. Las realidades objetivas que definían una fe y una lealtad eran Dios y el Rey, considerando a éste un poder de origen divino.

Con la secularización de la sociedad y la consiguiente sustitución de la Cristiandad por una coexistencia de naciones estatalmente organizadas, el patriotismo sufrió una evolución hacia un sentimiento radicalmente distinto que, para entendernos, llamaremos *nacionalismo*.

La Revolución, por racionalista, propugnaba una organización geométrica y centralizada —constitucional— de la sociedad; y por evolución, exigió una ruptura con el pasado, es decir, la destrucción de las sociedades e instituciones que la tradición había formado. Para ser lógica, la Revolución debería haber construído una nueva organización racional sobre la sociedad tomada en toda su universalidad, o, al menos, sobre un ideal universalista, *antinacional*. Porque nada más irracional y anómalo que la delimita-

ción entonces existente de nacionalidades, producto de siglos de historia, de luchas y de circunstancias fortuítas.

Sin embargo, contra la lógica interna del sistema, el constitucionalismo décimonónico se aplicó a las nacionalidades existentes, estableciéndose para cada nación una *Constitución racional y definitiva* que tomaba como objeto y calificativo, precisamente, el nombre de la nacionalidad. Entonces surge un nuevo y extraño sentimiento que, como el antiguo patriotismo, representa una adhesión afectiva a la propia nación, pero que no puede llamarse ya, en rigor, patriotismo, porque reniega de la obra de los padres o antepasados y se funda en una ruptura con su mundo y sus valores. Este sentimiento es el que hemos llamado nacionalismo.

Dos características pueden señalarse en esta nueva fuerza espiritual del mundo moderno que la diferencian netamente del antiguo patriotismo: una es su naturaleza *teórica*, que difiere de la meramente afectiva-existencial (la propia tierra) del patriotismo: el nacionalismo francés, que consiste en juzgarse *la patria de la Revolución*, fué el patrón o imagen del nuevo sentimiento. La segunda nota diferencial es su *exclusivismo*.

Al paso que el patriotismo puede ser un sentimiento condicionado y jerarquizado, compatible con otros patriotismos, en el nacionalismo la *razón de Estado* es causa suprema e inapelable. Y la Nación o Estado, hipostasiados como unidad abstracta, constituyen una instancia superior sin ulterior recurso.

Este exclusivismo, unido a lo ilógico de su origen, hacen de él un sentimiento cerrado que aboca a situaciones-límite — la guerra universal — que no conocen, en los tiempos actuales, más solución que la precaria vida del mutuo temor.

De aquí que el internacionalismo comunista —hijo legítimo y dialéctico del racionalismo político— represente, con la supresión de las nacionalidades y de todo sentimiento en ellas localizado, una aplicación más coherente de las ideas que, desde la Ilustración y Rousseau, irrumpieron en la Revolución francesa [79]. De aquí también que este nuevo patriotismo se haga extranjero dentro de la propia patria, especialmente en los ambientes más profundamente arraigados y constitutivos de ella misma. El patriotismo *de tesis* que puede ser enseñado como una asignatura más, con su dogmática y su simbología, resulta en seguida esencialmente ajeno y artificial, y ello en primer término para aquellos que mejor podrían sentir —o sientan— el verdadero patriotismo histórico. Y los medios intelectuales y ciudadanos que se hallan en condiciones de comprender ese patriotismo de tesis y conocer la génesis de su existencia petrificada, no tardan en darse cuenta de lo irracional y peligroso de su mantenimiento y en derivar por cauces internacionalistas.

Pero la consecuencia más inmediata y disolvente de este nacionalismo antitradicional, sobre todo para los países de estructura profundamente federal como el nuestro, es la de los movimientos separatistas. Para los patriotas tipo estatista, el separatismo es incom-

prensible, o, más bien, constituye una blasfemia que no debe ser tomada en consideración, sino sólo perseguida y despreciada. Como ellos han creado una mística voluntarista en la que Dios es la Nación, la negación de esta unidad o principio tendrá la misma significación que el ateísmo para el creyente: una posición separada, no por razones o interpretaciones, sino por el hecho radical de la fe.

Sin embargo, aunque los separatismos españoles constituyan una aberración recusable, pueden ser comprendidos psicológicamente si nos ponemos en la posición de quienes comienzan el patriotismo por el amor a la casa paterna y comprenden la significación profundamente antipatriótica del estatismo moderno. El Estado centralizador, al ejercer un poder absoluto e impersonal, ajeno —o más bien opuesto— a los elementos vivos y entrañables de sociabilidad y de patriotismo, se convierte en seguida en algo esencialmente odioso para el ciudadano medio, que sólo puede verlo bajo la especie contributiva o policial. Si a esto se añade que ese misma Estado ha representado la muerte de todas las tradiciones políticas, jurídicas, administrativas, y aun culturales de las colectividades históricas que constituyeron las Españas, puede comprenderse la aversión y la absoluta falta de respeto interior que hacia el Estado es ya habitual entre nosotros, de un siglo a esta parte.

De aquí no se deriva, en buena lógica, más que la aversión al Estado moderno como instrumento uniformista y antitradicional. Pero el Estado se adueña del nombre de la patria —España—, lo utiliza como

propio, y procura identificar su causa y su significación con la de él mismo. Y la distinción entre Estado y nación, y lo abusivo de esa apropiación, que son cosas obvias en el orden teórico y en el histórico, no lo son para quienes no viven en estos órdenes, es decir, para el pueblo. El hábito y el tiempo va, además, consumando en las mentes de las nuevas generaciones esa identidad que comenzó por ser un simple abuso de nomenclatura. El nombre de España y el título de español pasan así insensiblemente, para muchos grupos humanos, de ser algo cordial y espontáneamente sentidos a través del propio lenguaje y de la propia tierra, a tener la misma significación hostil que el Estado que se los apropia. Algo semejante a lo que acontece con el escudo nacional, que convertido en símbolo exclusivo del poder público, acaba por asociarse psicológicamente a las notificaciones fiscales y a los uniformes de la policía.

Cuando estos hechos psicológicos se producen, y perdura en la nación el recuerdo de motivos patrios más cercanos al calor de lo propio, los separatismos se producen fatalmente. Por eso ha dicho alguien que el centralismo fué el primero de los separatismos españoles y el origen de los demás. En la primera manifestación de esos movimientos secesionistas tuvieron mucha parte pasiones personales, posturas de extremosidad histórica, miras caciquiles, el orgullo colectivo de determinadas regiones, el infantil deseo de «jugar a naciones»; es decir, factores superficiales, más bien teóricos y de reacción momentánea, que, al cabo, se superaban en cada individuo con la reflexión y los

años. La segunda fase de estos movimientos —tanto menos violenta cuanto más peligrosa— estriba precisamente en la lenta extensión de ese sentimiento de extrañeza o de molesta aversión, que la sociedad española ha sentido siempre hacia el Estado, al nombre y la significación misma de España, que deja así de inspirar un sentimiento profundo y cordial. Este ambiente es el terreno propicio para un nuevo separatismo que prescinde de las fantasmales razones históricas o étnicas en que se apoyaba el otro, para ajustarse a un secesionismo meramente *industrial* o práctico.

Según Mella, liberales y revolucionarios no tienen derecho a hablar de unidad nacional, porque ellos han destruído los vínculos íntimos y estables de esa unidad, y los han sustituído por ataduras y uniformismo legal, que hacen odioso hasta ese nexo externo de unidad. «El Estado monstruo que han fabricado —dice— es la enorme cuña que ha partido el territorio nacional y ha escindido la unidad que antes imperaba, más por el amor que por la fuerza, en las regiones congregadas por la obra de los siglos en torno a un mismo hogar. Y mientras no se arranque esa cuña no habrá unidad nacional ni patria española, sino un rebaño dirigido por el látigo estatal» [80].

Remedio necesario es la vuelta a un regionalismo federal que penetre de tradición y de sentido humano y local a las instituciones políticas de la patria. Sólo así será posible —no *armonizar*, como muchos dicen, el amor a la patria grande con el de la patria chica— sino devolver la primitiva y sana unidad de estos sentimientos, unidad que ha engendrado esa

más viva y entusiasta pervivencia del espíritu nacional español precisamente en las regiones más forales.

La Monarquía debe ser, pues, federal o foralista. Cierto es que la tradición política y administrativa se ha perdido en muchas regiones de España donde apenas se conserva ya recuerdo de sus viejas libertades, y sólo existe un ambiente de desinterés y apatía en las cosas políticas. Por ello, esa restauración del autonomismo local exigirá que el reconocimiento de la estructura foral y federal allí donde todavía existe o es restaurable se complete con una política simplemente regionalista para aquellas zonas donde sólo cabe crear las condiciones necesarias para que vaya surgiendo una vida política propia y responsable. Pero una y otra acción deberán apoyarse, para ser algo más que una ficción, en una restauración de la vida municipal, que es donde radica la verdadera libertad y autonomía. «Cuando el antiguo municipio se restaure —dice Mella—, cuando, teniendo en cuenta por un lado la tradición nacional y por otro las necesidades actuales, después que la Revolución ha pasado su rasero sobre todos los organismos locales, se podrán establecer los cimientos de una verdadera organización regional: mientras eso no suceda, en vano será otorgar mancomunidades ni delegaciones, porque únicamente sobre los Municipios libres se podrán constituir las regiones autónomas e independientes dentro de su propia esfera» [81].

Ciertamente que no cualquier poder es capaz de

una obra descentralizadora y autonomista que deje a sociedades e instituciones en condiciones de recobrar o adquirir vida propia. Se ha dicho que todo poder es centralizador por naturaleza y que de ninguno puede esperarse otra cosa. Sin embargo —dice Maurras— «sólo la Monarquía puede sin peligro descentralizar, y descentralizar ampliamente, por completo. Poder estable, hereditario, responsable por esencia y por destino de la unidad nacional, no tiene dificultad en conciliar lo que para cualquier República es insuperable. Libre del yugo de la elección, no tiene necesidad del funcionario-doméstico. Superior a las escisiones partidistas, no tiene que temer a una liberación de las variedades nacionales».

Al calificar a la Monarquía de federativa damos, pues, a este calificativo toda la amplitud de la concepción sociedalista de Mella: la sociedad política debe ser una confederación de grupos humanos históricos e institucionalizados, políticos unos —municicipios y antiguos reinos—, sociales otros: las asociaciones, profesionales o no, de todo género. En este mismo amplio sentido se incluye la palabra *fueros* en el lema tradicionalista, que resume toda la vida y el sentir de nuestro pueblo. «¿Acaso no fué un poeta —decía Maeztu— el que asoció por vez primera las tres palabras de *Dios, Patria y Rey*? La divisa fué, sin embargo, insuperable, aunque tampoco lo era inferior la que decía *Dios, Patria, Fueros, Rey*» [82].

REPRESENTATIVA.

Consecuencia también del autonomismo social ha de ser el carácter *representativo* de la Monarquía. Si el Rey ha de ejercer su poder entre un sistema histórico de sociedades diversas organizadas institucionalmente, le será necesario parlamentar con ellas, *oír a sus Estados*, escuchar sus necesidades y demandas, solicitar de ellas los apoyos y colaboraciones necesarias.

La representación ante el Rey de personas colectivas en Cortes es consustancial con el régimen societalista, de forma tal que aparece desde el origen de su evolución y en todos los medios en que ésta se ha dado. El tratadista político inglés Ernest Barker cita como la primera representación de ciudades la de las Cortes aragonesas y castellanas de mediados del siglo XII, en las que cree encontrar la iniciación del régimen representativo [83]. Sin embargo, como vimos en Mella [84], los gérmenes de esta representación, como los de cualquier institución tradicional, no pueden perseguirse hasta su origen, porque brotan de una misma evolución tradicional. «Fijaos —dice— cómo entonces las Cortes de Aragón, de Castilla o de Navarra, los Estados Generales de Francia, el Parlamento inglés, las Dietas de Alemania, de Polonia o de Hungría tenían entre sí una relación íntima, no porque se copiaran unos a otros como aconteció con los Parlamentos liberales, sino porque respondían a un fuero

común: la misma soberanía social que pusieron en en ellos la Iglesia y la costumbre»[85].

Según el mismo Mella, «fué en las Cortes que se celebraron en Briviesca en el siglo XIV cuando por primera vez se fijó públicamente en Castilla, aunque fuera ya costumbre establecida, la limitación del poder público consistente en que ninguna ley fundamental hecha por las Cortes podía ser variada ni modificada por el Rey solo, sino con el concurso de las Cortes. Este fué uno de los principios de nuestra antigua constitución histórica, juntamente con el de no poder imponer tributos nuevos sin ese consentimiento»[86]. Las Cortes tradicionales no son, pues, soberanas como se supone son las Cortes democráticas, ni trasmisoras del poder. Esos privilegios o poderes condicionantes son a modo de un fuero más o reconocimiento por parte del monarca de lo que era una situación de hecho, es decir, una especie de libertad concreta más concedida a los estamentos sociales en su colectividad. Sin embargo, en la práctica constituían las Cortes un elemento de contención del poder sobre todo en el terreno económico, pero no tanto por esas funciones limitativas como por los contrapoderes que representaban, esto es, el conjunto institucionalizado y autónomo de sociedades y comunidades políticas independientes del poder público. De aquí que la decadencia del sistema representativo en determinadas épocas —por ejemplo el siglo XVIII borbónico— no significase por eso mismo la implantación o avance de un absolutismo de Estado, porque lo verdaderamente interesante es la vigencia

de los contrapoderes autónomos aunque se espacíe o abandone la práctica de parlamentar y oír en representación a ese cuerpo social.

«Reconocemos —dice Mella— que todo español tiene derecho de petición ante su soberano, lo cual constituye su verdadera representación individual directa, y queremos que estén además representados ante él, de un modo permanente, todas las clases y fuerzas sociales en las Cortes.

»Fomentando las corporaciones y los gremios, la clase agrícola nombrará sus procuradores, la industrial y comercial, los suyos, que serán la representación de los intereses económicos. Los intereses religiosos y morales, que son los primeros, estarán representados por los procuradores de la Iglesia. Los intelectuales, por las Universidades y Academias, que serán libres respecto al yugo del Estado, aunque sujetas a las divinas enseñanzas. Los intereses históricos, por la Grandeza...

»El procurador no será representante de toda la nación, como en el régimen liberal, sino de la corporación y clase que lo elige. No será independiente de los electores una vez elegido, sino sujeto a ellos por el *mandato imperativo*. No irá a disputar a las Cortes, sino a pedir y a votar lo que le manden los que le hayan designado. Y ha de jurar no recibir honores ni merced alguna durante su cargo; y si lo hiciera, será llevado ante los Tribunales. Los acuerdos de las Cortes queremos que sean públicos, pero las sesiones, secretas; que así no se convertirán en teatro, ni medrará la clase de los retóricos. Las Cortes no goberna-

rán, pero ayudarán a gobernar, porque tienen dos funciones que cumplir: auxiliar al Poder público mostrándole las necesidades de la nación, y contenerle impidiendo sus abusos» [81].

De aquí se deduce la esencial diferencia que media entre el antiguo régimen representativo y el moderno parlamentarismo democrático. Difieren, ante todo, en que el régimen tradicional es una Monarquía pura, autoridad íntegra y responsable, finalista en su cometido, asentada en el orden natural y en el poder de Dios a través del proceso misterioso y providencial de la Historia. Este poder monárquico no es delegado, ni transmitido, ni compartido por las Cortes, sino sólo limitado. El poder no procede del pueblo: la misión de las Cortes es meramente de representación y petición; pero por su propio fuero y costumbre condiciona y decide sobre impuestos y leyes fundamentales; y por lo que representan —las múltiples estructuras y poderes institucionalizados de la sociedad— limitan *de facto* al poder público con la única limitación seria, estable y eficaz que ha conocido la historia política de los pueblos.

«El régimen electivo, y especialmente el parlamentarismo —dice Maurras—, debilita al Estado sin dar, a cambio, al ciudadano las garantías personales que le son necesarias. Debilita al Estado, por él entregado a los partidos, es decir, a las intrigas personales, a las querellas de clases, a las pequeñas combinaciones. Hábil o torpe, tiene en todo caso algo de bajo y de equívoco.»

¿Quién no tiene la impresión ante cualquier Par-

lamento democrático de que la trama que allí se urde es algo ajeno a la vida y los intereses de la nación, un juego estéril o nocivo, movido siempre por hilos oscuros que en ningún caso se orientan al bien público? ¿Dónde puede hoy verse el diálogo categórico sobre intereses concretos en que consistían las Cortes tradicionales; la irreductible sinceridad, la independencia y la energía de sus procuradores?

Difieren, en segundo lugar, unas y otras Cortes por el carácter verdaderamente representativo de las tradicionales. La democracia liberal pretende representar la voluntad nacional consultando, en el sufragio universal, a los individuos, libres de las vinculaciones sociales a que están sometidos en el antiguo régimen. Pero este sistema de representación falla tanto por parte del representado como por la de aquello que se representa.

Ya hicimos la crítica del individualismo y de ese supuesto *individuo* abstracto en que se apoya. Mella dijo la última palabra: «el individuo, desprovisto de cuanto condiciona y constituye su vida real, es decir, en lo que tiene de más puramente individual, que sería el carácter nativo, no es *representable* por nadie más que por *él mismo*». Esta representación individual no puede ser cumplida más que por el derecho de petición ante el Rey, y por los Tribunales de justicia. La única posible y efectiva representación por procuradores o diputados no puede ser más que la de intereses objetivos y colectivos, es decir, aquello que sea expresable por algo más que por la intimidad inalienable del individuo. Esta es, precisamente, la

representación de ciudades, instituciones, clases... en que consistían las Cortes tradicionales.

La representación parlamentaria o inorgánica falla, en segundo lugar, por el contenido de la representación. El hombre medio no se puede hallar en condiciones de apreciar ni de juzgar los grandes destinos del Estado ni los matices y tendencias generales que deben orientarlos. Ni siquiera puede interesarse realmente por ellos. Como dice Tocqueville, «es difícil atraer la atención de un hombre por el destino general de la nación, porque comprende mal la influencia que ello puede ejercer sobre su suerte. Pero basta pasar un camino por el borde de su finca para ver cómo en un instante encuentra la relación entre este pequeño asunto público y sus asuntos privados, y descubre el nexo que une el interés particular y el general». Mucho menos puede apreciar el hombre medio la relación entre su posible opinión en política general y las significaciones de determinados partidos o de determinados nombres de candidatos. La representación popular se convierte así, de un diálogo concreto sobre asuntos concretos, en un juego fantasmal y arbitrario en el que profesionales del medro procuran relacionar hábilmente los intereses o las pasiones de los más con sus grupos o partidos. De todo lo cual resulta algo esencialmente artificial y corruptor.

Debe, pues, restablecerse la representación concreta u orgánica, con las Cortes de cada Reino y las generales de la Nación, mediante un sistema justo de derecho de asiento para las distintas personas colectivas. Pero para que esta representación sea posible es

necesario que exista antes aquéllo que debe ser representado. Es contradictoria la existencia de un régimen de representación orgánica allá donde no existan instituciones ni sociedades con vida propia, es decir, independientes del poder público. En un país totalmente centralizado, en el que todo organismo es delegado del poder central, la representación es ineficaz, porque ni puede representar nada ni tampoco limitar al poder. El funcionario no representa cosa alguna ajena al propio Estado: las necesidades de sus organismos son asuntos del servicio para cuyo conocimiento basta un sistema de inspección. Tampoco puede limitar a la autoridad civil, porque depende directamente en su representación, o indirectamente en el cargo, que la motivó, del poder público. Ni siquiera aprovecharían unas tales asambleas como transición hacia una auténtica representación libre. Porque los únicos intereses reales que, de hecho, representarían y perpetuarían serían los intereses de los cuerpos oficiales, es decir, de los propios funcionarios y delegados, interesado personal, colectiva y profesionalmente en perpetuar la centralización estatal. Tal representación, radicalmente iniciada, y ajena a los verdaderos intereses de la nación, podría ofrecer un aspecto exterior de representación orgánica, pero constituiría, de hecho, la principal dificultad para su auténtica implantación.

Una verdadera institucionalización de la sociedad y una eficaz limitación del Estado sólo puede surgir de un renacimiento de la autonomía familiar (patrimonial), del municipio, y de asociación profesional.

No otro puede ser el origen de ese dualismo político-social que constituye la sustancia misma de todo régimen verdaderamente representativo.

* * *

«Esa es nuestra Monarquía —concluye Mella—. Míresela bien y se verá que ella, con los concejos, las comunidades y hermandades, las Juntas y Diputaciones Forales, y las Cortes de los distintos reinos, condados y señoríos, es el organismo tradicional que sobre el suelo de la patria fueron levantando las generaciones. Tienen su apoyo en la tradición, que es el sufragio universal de los siglos. Se funda en el derecho cristiano y en la voluntad nacional, que no es la movible y arbitraria opinión de un día, sino el voto unánime de las generaciones unidas y animadas por las mismas creencias e idénticas aspiraciones.

»Esa Monarquía se ha eclipsado, pero su conocimiento y su amor no se han extinguido jamás en las inteligencias y los corazones españoles. Es la misma que defendía el Padre La Bastida en tiempos de Carlos II y Felipe V, la que defendió Jovellanos contra los proyectos de las Cortes de Cádiz, el barón de Eroles en tiempos de Fernando VII, Magín Ferrer con Carlos V, Balmes con el Conde de Montemolín, y Aparisi con el Duque de Madrid (Carlos VII)» [88].

VII.—EL PROCESO FEDERATIVO

«Localicémonos fuertemente para unirnos más cordialmente.»

A. Mithourard

Esta Monarquía histórica, hereditaria, federal y representativa constituye propiamente lo que podríamos llamar el *régimen tradicional,* que se desarrolló a lo largo de los siglos de la Edad Media en los pueblos cristianos. Sin embargo, quizá en ningún lugar tuvo este proceso creador un desarrollo tan puro y característico como en nuestra patria. El antiguo régimen político-social de los reinos españoles fué —según

Mella— la mejor realización histórica de aquella más perfecta forma de gobierno que Santo Tomás hacía consistir en una armonía de las tres formas legítimas de gobierno aristotélicas: la democracia, la aristocracia y la monarquía. «España —dice— fué una federación de repúblicas democráticas en los municipios y aristocrática, con aristocracia social, en las regiones; levantada sobre la monarquía natural de la familia y dirigidas por la monarquía política del Estado [89].»

Sin embargo, aun más que en el institucionalismo de clases y en el régimen representativo, fué característica la historia política de España en el proceso de federación política. No puede olvidarse que, como hemos dicho, nuestra patria, sin perjuicio de poseer un espíritu nacional que «no cabiendo en la península hizo surgir un continente nuevo para darle albergue [90]», fué siempre, hasta la Revolución, una federación de reinos unidos por la monarquía. La unidad nacional y la unidad política no surgieron en nuestra patria por una imposición de quien pudiera hacerlo, sino de siglos de convivencia y empresas comunes, y se realizaron, en general, por un lento proceso de *incorporación* verdaderamente político.

La distinción entre el Estado —el poder real— y la nación, que, por virtud del institucionalismo orgánico, existía en los siglos medios, hacía posible federaciones políticas —monarquías duales— sin que nadie pensase en la unión de las correspondientes nacionalidades. Y que la declaración de guerra entre dos reyes, por ejemplo, no impidiese la normal relación y comercio de sus pueblos. Así, en nuestra alta Edad

Media pudieron confluir diversas Coronas en un solo monarca sin que pasase de un efímero y externo hecho histórico, porque la profunda y verdadera unidad espiritual no había madurado aún entre aquellos pueblos (piénsese en Sancho el Mayor, de Navarra). Y, en cambio, a principios de la Edad Moderna, la unidad monárquica no era ya sólo un hecho que engendraba inmediatamente una estable y cordial unidad nacional, sino que resultaba, en cierto modo, exigida e impulsada por la misma auténtica unidad existente ya en la sociedad (piénsese en el reinado de los Reyes Católicos).

La unidad superior de los pueblos peninsulares —el hecho de que el nombre de español se hubiera convertido, de poco más que una denominación geográfica, en algo profundamente sentido— se había realizado como efecto de la lucha siete veces secular contra el mundo musulmán. Y lo que en su origen fué resultado, producto realísimo de la historia y de la vida, pasa a ser causa, imprimiendo un modo de ser y de agruparse a los que han constituído, en torno a esa unidad, una nacionalidad. «La unidad nacional —dice Mella— es una unidad histórica superior, que se forma a través de los siglos, por la comunidad de creencias y sentimientos que engendran tradiciones y costumbres comunes y, por lo tanto, intereses, aspiraciones y esperanzas que pueden llegar, después de haber sido *efecto,* a ser *causa* que influya en la obra colectiva durante el transcurso de las generaciones sobre una población de procedencia distinta agrupada en un mismo territorio geográfico» [91].

Sin embargo, así como la unidad concebida en sentido estatal moderno no tiene otra forma de realizarse que el uniformismo y la centralización, la unidad íntima nacida del sentimiento y de la historia puede ser compatible, como vimos, con un respeto absoluto a las peculiaridades, incluso políticas de los pueblos federados. Por ello pudo decir Mella, con Pedro José Pidal, que la antigua Castilla «era una especie de confederación de repúblicas administrativas presididas por la monarquía» [92]; y que España «fué un conjunto de reinos autónomos vinculados por la fe y gobernados por la monarquía».

Pero en este caso, si cada nacionalidad histórica puede y debe conservar mientras sea viva su propia estructura política, ¿en qué estriba el ser y la unidad de las grandes nacionalidades que, como España, se forjaron al cabo de los siglos?

Para responder a esta pregunta se encuentra implícita en la obra de Mella una teoría sobre la superposición y la evolución de los vínculos nacionales, que entraña una verdadera filosofía de la historia. Según esta teoría, que encontramos sólo esbozada, en la naturaleza de los vínculos que determinan la existencia de un pueblo, se da un progreso en el sentido de una mayor espiritualización, alejamiento del factor material, sea racial, económico o geográfico.

Las nacionalidades primitivas vienen determinadas generalmente por una estirpe familiar prolongada en sentido racial, o bien por un imperativo del suelo o del modo de vida. Más tarde, una progresiva depuración de estos vínculos va ligando pueblos de raza,

medio o vida diferentes en torno a una común significación histórica, que puede ser de diversa índole. Así, en el seno de una gran nacionalidad actual, como la española, pueden coexistir, en superposición y mutua penetración, regionalidades de carácter étnico, como la eúskara; geográfico, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa, la navarra, etc. «A medida que una civilización progresa —apunta Mella— la influencia del medio y de la economía es menor, y podría formularse esta ley que toda la historia confirma: la influencia del factor físico sobre el hombre (y sobre las nacionalidades, por tanto) está en razón inversa de su civilización» [93].

Por eso, en nuestra patria «que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España» [94], no está constituído el vínculo nacional «por la geografía..., ni por la lengua..., ni por la raza..., ni aun por la raza histórica...» [95], sino por «una causa espiritual, superior y directiva, que liga a los hombres por su entendimiento y voluntad, lo que establece una práctica común de la vida, que después es engendradora de una unidad moral, que, al trasmitirse de generación en generación, va siendo un efecto que se transforma en causa y que realiza esa unidad espiritual que se refleja—por no citar más que este carácter—en la unidad de una historia general e independiente» [96].

Pero esta unidad lograda con sus determinaciones humanas e históricas propias, ha de ser considerada hacia atrás como un producto de la historia, y al pre-

sente como un elemento vivo de convivencia. Sin embargo, su proyección hacia el futuro no debe hacerse como algo sustantivado e inalterable —una unidad inmóvil y universal—, porque entonces se niega el progreso mismo que ha creado las nacionalidades como la nuestra, es decir, se diseca la tradición que nos ha dado vida.

El principio de las nacionalidades cerradas y sin instancia ulterior procede cabalmente de esa confusión moderna entre el Estado y la Nación, y de la concepción de aquél como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades infrasoberanas. El proceso federativo de nuestra Edad Media cristiana, y la progresiva espiritualización de los vínculos unitivos, no tienen por qué truncarse, máxime cuando el principio nacionalista y el *punto de vista nacional* conducen siempre a la guerra permanente. En los Estados modernos el interés nacional y la razón de Estado han llegado a ser, como es sabido, causa inapelable. Y en los países totalitarios se llegó a crear toda una mística nacional con el dogmatismo de una religión y su correspondiente enseñanza obligatoria y reglamentada.

Según la doctrina de la espiritualización y superposición de vínculos nacionales —a la que responde la práctica federativa de los siglos cristianos—, el proceso de integración habría de permanecer siempre abierto: al final de este proceso estaría, como vínculo de unión para todos los hombres, la unidad superior y última de la catolicidad, libre ya de toda modalidad humana. Y el proceso que a ello condujere

habría sido, no la imposición de una parte, sino una libre integración —o federación— vista por todos los pueblos como cosa propia, y que para nada mataría las anteriores estructuras políticas nacionales. Esto es, un proceso semejante al que en España condujo a la unidad nacional.

La ascensión hacia esta meta —que coincide con el ideal medieval de la catolicidad política o Sacro Imperio— habría de marchar, por otra parte, al unísono con el progreso material que permite —y exige— el gobierno de cada vez más amplias extensiones y multitudes.

Esta es la filosofía de la Historia que he dicho estaba implícita en el pensamiento de Mella.

VIII.—NECESIDAD Y VIABILIDAD DEL SISTEMA

«Pro libertate patria, gens libera states.»
(Del frontispicio de la Diputación Foral de Navarra.)

Si se toma la palabra *sistema* en su sentido más usual, quizá a nada convenga menos que al conjunto de ideas políticas que sostuvo Mella. Si centramos el concepto en su resonancia racionalista y lo hacemos sinónimo de esquematización conforme a un principio —sistematismo ideológico—, puede considerarse que la obra de Mella representa, en política, la negación del sistema. Su sentido más profundo es,

cabalmente, la lucha contra la sistematización ideológica que representó el constitucionalismo liberal, el reconocimiento de un poder natural en los hombres y en la sociedad de adaptación y de organización a lo largo de su vida histórica. De las instituciones políticas de un país tradicional se podría hacer, según esto, no un *esquema,* sino un *mapa*, es decir, una visión panorámica, existencial, de su evolución concreta.

Esta concepción se asienta en dos ideas que podríamos considerar antropológicas: la convicción de que la sociabilidad es una potencia natural del hombre, esto es, algo que no depende exclusivamente de una organización racional desde arriba, sino que surge de su propia vida y convivencia; y la idea de que el terreno político, como el de lo humano en general, precisa de una holgura o amplitud existencial, que no se aviene con los esquemas apriorísticos y organizadores, precisamente porque es el campo de la individualidad y de la libertad. Y se apoya, por otro lado, en una fe: la creencia en que el orden político creado a través de los siglos cristianos fué, precisamente por esa inspiración del cristianismo y por la espontaneidad en que se produjo, un orden sabio y justo, es decir, adaptado al hombre y a su vida.

Sólo desde este ángulo cabe hablar de *sistema* en la obra de Mella: en su significación etimológica, *sistema* es un conjunto armónico de elementos que se mantienen unidos, en una coherencia interna: así, la común inspiración del cristianismo forjó, según Mella, una civilización creadora y mantenedora de

un orden objetivo y estable; y es en este sentido —por su inspiración *a posteriori* o histórica, y no como proyecto *a priori*— en el que usamos la palabra *sistema*.

De aquí se deriva un hecho de la mayor importancia: si el sistema de Mella es efecto natural de la sociedad, y los regímenes revolucionarios lo son de ideólogos y aprioristas, resultará aquél no sólo viable, sino de restauración relativamente fácil, porque ella no constituiría sino una liberación de la sociedad y de su dinamismo latente. Más aún: muchas de las instituciones y funciones de la sociedad tradicional subyacen de cierta manera bajo la estructuración estatista, y rebrotan en mil ocasiones en cuanto se presenta un resquicio que lo permita. Esto ha ocurrido, por ejemplo, con los gremios y asociaciones laborales que, suprimidos por la Revolución en gracia a la libertad abstracta y al individualismo, resurgieron posteriormente en todos los países bajo formas políticas o confesionales —sindicatos católicos, marxistas, etcétera—, formas que, si bien alteran su carácter puramente profesional, fueron los únicos cauces por los que podían resurgir bajo el régimen ideologista y de partidos. Lo mismo sucedió con las autonomías forales de determinadas provincias, que fueron defendidas a sangre y fuego por la sociedad misma hasta lograr su supervivencia, como enquistada y anómala, en un régimen uniformista. Esto, asimismo, con los patrimonios familiares, defendidos en muchas zonas, aun sin fuero jurídico, contra el Código civil que suprime la libertad de testar.

Es opinión frecuente que el régimen político que Mella sistematizó constituye no más que un ideal irrealizable, de carácter meramente regulativo, propio sólo para inspirar párrafos líricos en el momento de aunar voluntades y remover el patriotismo. Es muy general en los movimientos políticos de hoy el tomar este ideario como lema propio, hacia el cual se dice tender, mientras en la práctica se realiza una política concretamente liberal en unos casos o totalitaria en otros. Es tan curiosa como desedificante la controversia política que mantienen entre sí partidos católicos de diversos países, según que colaboren con Estados liberales o totalitarios. Los primeros escudan su actitud en el carácter democrático del régimen tradicional y en la libertad cristiana, y acusan a los segundos de colaborar con tiranías y dirigismos esencialmente anticristianos. Estos, a su vez, justifican su actitud en el poder personal de las antiguas monarquías y de los propios pontífices, y acusan a los demócratas cristianos de aceptar un régimen incompatible con el origen divino del poder.

Unos y otros, sin embargo, estarían de acuerdo más o menos, y en un plano ideal, con un régimen político semejante al que Mella sistematizó. Y si sirven, de hecho, a una democracia liberal o a un poder totalitario, que son esencialmente opuestos a la democracia o al poder de la monarquía cristiana, es porque no creen en la viabilidad práctica de este sistema, y limitan las posibilidades actuales del cristianismo a la conciencia individual y al mantenimiento de la libertad exterior de la Iglesia [97].

Frente a estos *seudo-tradicionalismos* sostiene Mella la viabilidad práctica del sistema, precisamente porque se fundamenta en la naturaleza humana, y ello mediante la acción reordenadora de una institución como la Monarquía que, por su misma esencia y cuando no se halla mediatizada por otros poderes o intereses, ha de asentarse en el tiempo y no en la momentánea oportunidad. Y frente a todos esos regímenes *de opinión*, ve Mella en tal ideario el verdadero empirismo político y el único régimen eficaz y establemente realizable entre nosotros.

Es preciso, a su juicio, *restaurar la sociedad* en su orden y en su dinamismo naturales: querer sustituir un sistema ideológico por otro más acorde con nuestras concepciones, pero igualmente improvisado, es pretender edificar sobre arena. Y esa revitalización de la sociedad que vincule a los hombres a un medio y confiera a esos medios una vitalidad propia sólo puede lograrse mediante el retorno a esa cadena de instituciones sociales, estabilizadoras y autónomas, que sean a la vez el más profundo y permanente apoyo del Estado y su contrapoder limitador. «Es necesario —dice Mella— cercenar, disminuir, reducir el Estado y aumentar las sociedades y las corporaciones, porque este Estado vive de toda la sangre y de todas las atribuciones que ha sustraído al cuerpo social... Puede decirse que la Iglesia pasó por el mundo con su poderosa unidad que ata a las conciencias y une a las almas sembrando sociedades y corporaciones, y que el Estado moderno ha pasado por el mundo negándolas y destruyéndolas» [98].

Podría objetarse que parece empeño contradictorio el de volver a crear mediante una acción estatal lo que, por su misma naturaleza, ha de ser independiente del poder público. Según muchos, la desaparición de las autonomías sociales que limitaban y contenían al poder del Estado es ya un hecho irreparable, porque pertenece a la esencia del poder el constante aumento de su esfera en cuanto le sea posible, y jamás se conseguirá de él la acción contraria, autolimitadora. Tendría que sobrevenir, con una catástrofe social semejante a las invasiones bárbaras, la destrucción de los Estados modernos para que, sobre sus ruinas, retoñase un autonomismo de grupos e instituciones federadas bajo un poder coordinador.

Existiría algo de verdad en esta objección si realmente se entendiese que aquella *re-creación* de sociedades e instituciones habría de ser obra del Estado. Es incuestionable que el Estado, fuera de lo que son sus funciones propias, no produce la vida, sino una apariencia de ella que más cerca está de la muerte. Puesto a intentar una acción *regionalista,* por ejemplo, no haría más que una *descentralización*, quizá más estatista que situación precedente; puesto a realizar una labor *sociedalista, socializaría,* usando todas estas palabras en el sentido que hemos expuesto. Como el Rey Midas, que tenía el poder de matar cuanto tocaba convirtiéndolo en oro, así el Estado posee el triste privilegio de tornar artificiosas y burocráticas todas las realizaciones que exceden a su esfera propia.

Pero es que esta restauración no debe ser obra del Estado, sino que éste ha de crear sólo las *condiciones*

de vida necesarias para que la sociedad misma vuelva a realizar sus fines naturales y a adquirir un dinamismo propio que cristalice en adecuadas y eficaces instituciones. Estas condiciones no existen actualmente en los países centralizados estatalmente. No pueden crecer organismos políticos autónomos y democráticos en el seno de una organización uniformista; no pueden formarse asociaciones gremiales o profesionales allá donde carecerían de las funciones de representación, autodefensa y previsión que constituyen su razón de ser; ni nacer instituciones docentes autónomas y originales donde la enseñanza es oficial, etcétera.

Cabe todavía preguntarse si esta misma labor meramente acondicionadora y jurídica puede esperarse del Estado, que se vería así «cercado de corporaciones y de clases organizadas que limitarían su poder» [90]. Pero, sobre esto, la experiencia histórica nos presenta dos clases de sistemas políticos: los que buscan y procuran apoyarse en instituciones de vida propia y enraizada y los que pugnan por desembarazarse de cuanto no responda a su poder e iniciativa inmediata. Los últimos de estos regímenes son momentáneamente más poderosos y su labor de gobierno es más fácil y rápida; los primeros en cambio, prolongan su vigencia a través de los siglos y, lo que es más importante, hacen a los hombres libres.

Y aquí, como en tantos momentos, surge la diferencia esencial entre la Monarquía tradicional y todos los demás regímenes de sello revolucionario, que son *de opinión* o *de partido*. La Monarquía, precisa-

mente por estar vinculada al tiempo y a las generaciones, por situarse sobre los grupos e intereses y no deberles nada, procura apoyarse en las más viejas y estables instituciones y en las más nobles autonomías que, como ella misma, hunden su prestigio en la Historia. Sólo la Monarquía no entra en rivalidad con la sociedad, porque es, cabalmente, el único régimen *social* en el puro y profundo sentido de la palabra.

Tal fué el caso de la tradicional monarquía española, por más que se haya querido ver en su historia una evolución constante y uniforme hacia la desaparición de las libertades y autonomías locales y sociales. Como dijimos, en poco o en nada había variado *de hecho* nuestra organización municipal y gremial desde los primeros Austrias hasta Carlos IV, al paso que, desde la instauración del régimen constitucional, varía el panorama en pocos años hasta resultar hoy casi desconocida para el español medio la antigua autonomía foral y municipal.

La monarquía viene a ser así la condición necesaria de esa restauración social y política. Si todas las sociedades e instituciones que integraban el cuerpo social eran hijas del tiempo y de la tradición, en el tiempo y en la tradición deberán resurgir. Su restauración ha de ser, necesariamente, un largo proceso. Para que se realice, se necesita de un poder condicionante que se lo permita y que las encauce y armonice en un orden jurídico. La Monarquía es la única de las instituciones patrias que puede restaurarse por un hecho político, inmediato; y ella es, precisamente,

ese poder acondicionador y previo. En frase de Mella, «la primera de las instituciones, que se nutre de la tradición, y *el canal por donde corren las demás*, que parecen verse en ella coronadas» [100].

Se suele oponer también a la posibilidad de esta empresa restauradora la objeción que se ha llamado *miedo a la libertad*. Dejar a la sociedad en su propia espontaneidad política y asociativa —se dice— sería caer voluntariamente en la anarquía y descomposición interna, que conocemos ya por una triste experiencia. La autonomía foral y el desenvolvimiento político de las regiones producirán el separatismo y la desmembración; la libre asociación profesional dará lugar, en el mundo actual, a la difusión del socialismo y a la lucha de clases.

Esta objeción es muy frecuente, sobre todo, en quienes vieron la causa de la libertad vinculada a la democracia liberal, y, testigos de la evolución dialéctica y real desde este régimen al socialismo, no ven ya otra posibilidad de orden y convivencia que la negación de la libertad, es decir, la dictadura indefinida o, más exactamente, una especie de control u ocupación del país por parte de quienes coincidan en esas ideas conservadoras.

Para responder a esta objeción hay que acudir también a la pre-instauración del poder monárquico, que es uno, asentado sobre principios eternos y con una función de coordinación y justicia entre los diversos grupos sociales. En el régimen liberal no existe este poder objetivo e inalterable. Todo poder procede en él de la mayoría, incluso el que redacta los principios

constitucionales. Nada procede allí de una esfera superior de valores, sino que constituye el reconocimiento jurídico de que la sociedad es, meramente, la convivencia de individuos y de opiniones humanas sin unidad espiritual que deben gobernarse de acuerdo con la voluntad más generalizada. En estas condiciones, el crecimiento de una ideología secesionista o heterodoxa comporta por sí mismo la adquisición de una parte cada vez mayor de poder, hasta poderse adueñar, legalmente, de la dirección política del país. Nada de esto sucede en un régimen monárquicamente constituído. El poder monárquico es inaccesible a cualquier movimiento de opinión; se asienta en una ortodoxia trascendente a la que sirve, y por la que debe velar en el orden jurídico que preside.

Este poder tutelar y encauzador no perjudica, sin embargo, ni limita el dinamismo asociativo o político de la sociedad, antes bien, lo salvaguarda en cuanto no permite su utilización para fines distintos de los propiamente sociales. La función económica, laboral, administrativa, docente, etc., de cada institución o sociedad particular no podrá así transformarse por la acción de poderes ocultos en el servicio a una ideología o a un partido con perjuicio de sus propios fines e intereses. De este modo, dinamismo social y normatividad objetiva, libertad y autoridad, se armonizan y penetran en un orden natural, superior a las humanas ideaciones.

Es cierto que en muchas realizaciones del nacionalismo moderno, so capa de esa tutela a la ortodoxia nacional, el Estado, que se declara depositario de la

voluntad histórica, ejerce un dirigismo político y social semejante al de cualquier régimen totalitario. Esto lleva hoy día a desconfiar de toda misión positiva en el Estado, sobre todo si es confesional y de principio, suponiendo que cualquier restauración de poder monárquico comportaría un nuevo dirigismo. Pero al pensar así no se tiene en cuenta que la Monarquía propugnada por Mella tiene unas funciones —las propiamente políticas— muy definidas y limitadas por la sociedad, y que esa normatividad a la que debe servir no es una supuesta y gratuíta interpretación de valores históricos, sino una ortodoxia religiosa, superior, y, por tanto, trascendente para él mismo.

Pero el retorno a los cauces tradicionales y sociedalistas no es, para Mella, solamente viable, sino algo *necesario*, ineludible. El expresó esta urgente y trágica necesidad bajo lo que se ha llamado *tesis catastrófica*, tesis que han procurado desacreditar como irreal y literaria quienes no sabían, o no querían comprenderla en su sentido profundo. Así, se ha interpretado muy a menudo esa «noche funeral que se cierne sobre Europa» bajo la especie de conmociones anárquicas y sangrientas. No puede negarse que la época actual —la posteridad de Mella— ha sido pródiga en conmociones de este género, y muy especialmente nuestra patria; pero como la anarquía nunca puede ser permanente, y tras las alteraciones advienen períodos de calma en los que el mundo *sigue viviendo*, se ha objetado la irrealidad de esa su-

puesta catástrofe final y decisiva para la sociedad de Occidente.

Mas si no se interpreta esta tesis bajo la especie de la *anarquía* sino del *orden* —de un orden esencialmente hostil al espíritu y a la libertad del hombre—, la afirmación no sólo sigue en pie, sino que retorna de un modo vívido y concretísimo ante la preocupación inmediata de los hombres de hoy.

Así Bertrand de Jouvenel ve en el crecimiento del Estado moderno —«esa monstruosa concentración de poderes que hace de toda la sociedad un engranaje mecánico— el desarrollo de una fuerza incontenible que absorberá en su ciega evolución cuanto participe todavía de la cálida autonomía del espíritu humano [101]. Y Jean Jacques Chevalier, que ve ante sí por todos los caminos del porvenir ese Poder absoluto, nivelador y esclavizante, concluye su obra *Los Grandes Libros Políticos*, con estas palabras: «Ya se esconda bajo el anonimato de la democracia electiva, o se proclame abiertamente dictador, el Minotauro —*Leviatán* de Hobbes o de Alain— está hoy en todas partes, *infinitamente protector*, pero, a la vez, *infinitamente autoritario*.» Todos los esfuerzos que hace el hombre de hoy por la libertad aparecen a los ojos de Chevallier «vanas reacciones contra la presión económica, tecnológica, que trabaja en sentido opuesto, es decir, como un poder arrollador que barre todo lo original, arrasa todas las formas de aristocracia social. Vanas sacudidas del hombre individual, de la *persona, cogida definitivamente en la trampa*. El monstruo Leviatán puede acentuar el sarcasmo de su sonrisa.

Ningún nuevo Teseo vencerá al nuevo Minotauro.

«¿Quién sabe el porvenir? —son sus últimas palabras—. No pretendo conocer el secreto de la Historia, ni siquiera sé si la Historia tiene secreto. Me limito a registrar esta lucha del espíritu contra Leviatán, lucha, como el mar, siempre recomenzada. Me limito a decir: si esta lucha dejara un día de resurgir bajo el peso de propagandas embrutecedoras, bajo el látigo de terrores larvados o sangrientos, si este impulso espiritual transmitido de generación en generación ha de agotarse un día, será solamente entonces cuando cabrá el abandono absoluto. Y asentir al veredicto amargo de Taine: *ningún hombre reflexivo puede ya esperar*»[102].

La noche tenebrosa que veía Mella no tiene por qué ser una irrupción catastrófica. La experiencia nos la muestra cayendo en los grados insensibles del crepúsculo. Cuando las gentes pierdan la noción de la autonomía y del honor frente al despotismo que las envuelve, cuando vivan sólo para sus menudos problemas y placeres, cuando se imponga una conciencia prefabricada por medios totalitarios de propaganda, nos hallaremos en esa noche tenebrosa de «infrahombres felices» que ha descrito Aldous Huxley.

Este mundo absorbido por un poder total no es ya para nosotros una imagen del futuro. No tenemos más que asomarnos, aunque sea por un receptor de radio, al extenso mundo de la Europa oriental sometida al poder soviético para hallarnos en el reino de Leviatán. Cuanto allí se diga no responderá en absoluto a la existencia real, ni a ninguna iniciativa de

hombres concretos o de grupos, sino sólo a la dialéctica interna o a la biología del Estado omnicomprensivo. Habremos pasado del mundo *temporal* a la *organización espacial*, de la existencia contingente a la esencia necesaria. Los programas de radio podrían trazarse el día 1.º de cada año sin más que una previa fijación de fechas para inauguraciones y actos oficiales. Pasados unos años, la imagen de que allí vive un mundo oprimido y doliente será falsa: simplemente la individualidad tendrá un sentido muy diferente. El problema religioso —se sabe— es asunto de años: en un principio cabe, incluso, utilizarlo. Pero el proceso se puede abreviar, es cuestión de técnica. La des-individualización es asimismo un proceso reductible técnicamente.

Puede opinarse que la tercera guerra mundial no llegará a estallar; puede también esperarse que no hayamos ya de vivir nuevas y sangrientas luchas sociales. Pero quien no vea que caminamos rápidamente hacia ese mundo, es decir, que el futuro no lejano va a ser del socialismo integral, de no haber un rápido viraje de salvación, no conoce el suelo que pisa. Más aún: quien no se dé cuenta de que, con ciertas atenuaciones de transición, lo está viviendo ya, no ha penetrado el clima social que le rodea.

¿Esperanzas? Es también un autor de hoy —Roland Maspétiol, en su reciente obra *L'Etat devant la Personne et la Société*— quien nos lo dice, como encontrando sólo un posible asidero: «No existe más que una manera de defender la libertad cada vez más amenazada: restaurar contrapoderes y fijar las bases

de un derecho objetivo que el Estado no pueda modificar según su solo capricho... El poder del Estado no puede ser limitado más que mediante la institucionalización de diversos elementos de la sociedad civil con vistas a mantener su autonomía y su espontaneidad sobre la base de un poder nivelador» [103]. Lo cual coincide estrictamente con el institucionalismo social y el foralismo político que propugnaba Mella.

¿Una más de las *vanas sacudidas* de que nos habla, desalentadamente Chevallier? Quizá lo sean, aisladamente, cada una de las banderas que, como lema de redención, se agitan en el mundo de hoy. Regionalismo, democracia, federalismo, corporativismo... Pero, obsérvese que todas estas banderas o movimientos —verdades parciales— sólo se conjugan e integran como sistema armónico en el pensamiento de Mella o, más propiamente, en el pensamiento tradicionalista, que les añade, además, el elemento vivo, concreto, de la continuidad y la fe interior, sin lo que quizá no podrían pasar de estériles ideaciones.

El *regionalismo*, por ejemplo, que se ha hecho tantas veces bandera de diversos movimientos, resulta, aisladamente considerado, algo probablemente inviable. En manos del Estado no pasaría nunca de una mera descentralización, o a lo sumo, de un fraccionamiento del poder bajo sus mismos criterios, como concesión a presiones separatistas. Sólo cuando las instituciones políticas regionales poseen una base histórica y se hallan, a su vez, limitadas por las demás autonomías sociales y locales, pueden librarse de caer en esa estéril división del poder. Sólo cuando se coor-

dinan en el seno de una monarquía verdaderamente federativa, patria de todos por igual, pueden representar algo distinto —y opuesto— a un secesionismo progresivo.

El *federalismo,* por su parte, ha agrupado una gran tendencia que busca superar la moderna petrificación de las nacionalidades en un ambiente de integración universal. Movimientos federalistas han proliferado hoy en todos los países. Sin embargo, si observamos de cerca a esos movimientos veremos que sólo tienen dos cosas de común entre sí: su opinión de que ese nacionalismo cerrado, que entraña un estado permanente de guerra, preguerra y carrera de armamentos, debe ser superado; y la propia palabra *federación,* que en todos evoca la idea de una integración pacífica de realidades heterogéneas que no pierden con ello su personalidad. En todo lo demás —ideal que inspire esa federación, modo de realizarla, etc.—, nada de común suele encontrarse: hablan entre sí lenguajes distintos o encontrados, con lo que cualquier posibilidad de realización resulta políticamente imposible.

Es que el verdadero federalismo entraña, como hemos visto, una estructura general de la sociedad, desde la concepción del municipio como federación de familias que viven en común hasta el proceso de integración de pueblos, que hubiese acabado en la Cristiandad universal como realidad política, de no haberse interpuesto la organización nacional-estatista. Cuando las realidades que se pretende *federar* poseen en su seno una estructura también *federal,* la integración es posible: el proceso está abierto en su

mismo ser. Pero cuando estas realidades se han constituído sobre una negación del *federalismo* y de la autonomía, y no hablan entre sí ningún lenguaje común, la *federación* resulta quimérica. *Federaciones* como las que ha conocido Europa en esta época se realizan siempre bajo la inspiración de la potencia dominante, y por ello mismo despiertan el recelo y la hostilidad de las naciones participantes [104].

Lo mismo podría decirse de la *democracia*, otra de las grandes banderas políticas que se presentan hoy como base de regeneración. Si se prescinde como ahora se hace, de su sentido como concepción del origen del poder, y nos atenemos sólo al sentido humano e inmediato de participación cordial y efectiva de la sociedad en la vida política, la democracia resulta inviable y utópica allá donde no preexista un institucionalismo de grupos sociales autónomos. La gran democracia del sufragio universal es sólo una ficción de la que está ausente la vida real de los hombres. Sólo los pequeños concejos —o los distritos de los grandes— y las asociaciones corporativas, pueden crear el hábito y la realidad de la democracia.

Regionalismo, democracia, federalismo, autonomía social... sólo pueden germinar y armonizarse en el seno de la Monarquía tradicional, porque se trata de elementos afines, aspectos de una realidad y fruto de una misma inspiración histórica. Sólo en este sentido, como conjunto de instituciones políticas que se integran en un todo del que reciben vitalidad y sentido, hemos hablado de *sistema tradicional*.

Si, pues, el régimen tradicional representa una es-

tructura dinámica en que se incluyen cada una de esas soluciones políticas que vemos hoy propugnar separadamente, puede sospecharse que lo que aisladamente pueda no representar más que «vanas reacciones» a una marcha general de la sociedad, llegue a constituir, en su conjunto armónico y como impulso totalizador, un eficaz movimiento de restauración. La idea de una restauración total de la sociedad, con su dinamismo interior y la institucionalización de sus grupos autónomos, es, en efecto, la única que puede oponerse con eficacia y viabilidad, no sólo al estado de interna anarquía política que nosotros hemos sufrido, sino a esa marcha apresurada de la humanidad hacia un régimen tecnocrático y socialista.

Si miramos a nuestra patria, podríamos ver que, lo mismo que el régimen tradicional incluye en su seno cuanto de positivo ofrecen en forma dispersa los movimientos políticos de hoy, de la negación de cada una de las características que Mella asignaba a nuestra Monarquía se pueden deducir y enumerar las lacras políticas que desde hace más de un siglo ha padecido nuestra patria: la pérdida del *institucionalismo social* ocasionó el individualismo y el problema social, en primer término, y el auge del socialismo, en segundo; la desaparición de la estructura *federal* y regionalista fué causa de la atonía local, primero, y del separatismo más tarde; la muerte de nuestro *autonomismo administrativo* originó la irresponsabilidad y mala administración, que han sido endémicas entre nosotros; la ruptura de nuestra *continuidad*

política dió lugar, por fin, a las alteraciones y al estado de guerra civil casi permanente.

Si ahora miramos a la situación general de la sociedad contemporánea, podremos resumir en dos los grandes problemas que tiene ante sí planteados: el problema de la *limitación del poder estatal,* y el llamado por antonomasia *problema social*. La reducción de ese inmenso Leviatán que la civilización moderna ha desatado; y la defensa del débil, indefenso como masa gregaria en las relaciones laborales. Y, para ambos, sólo el medio político tradicional que Mella sistematizó nos ofrece un área en que, cuando menos, se localizan y presentan un aspecto esperanzador.

Para el primero no existe más solución que la de crear contrapoderes efectivos. No cabe la defensa del individuo ni del grupo donde sólo median declaraciones de principios u organismos de control dependientes del propio Estado, es decir, donde no existe una verdadera dualidad de poderes. «Los límites del poder —dice Mella— no pueden basarse en la división interior del poder mismo. Han de ser externos, como lo son todos los límites» [105]. Sólo el sociedalismo orgánico, la *Monarquía social,* puede engendrar esa dualidad o tensión real, establemente limitadora.

El segundo problema, el problema social, es tan viejo como el hombre: sólo en la sociedad estamentaria de la Edad Media encontró un eficaz paliativo en la vinculación del hombre al medio y a la clase, que proporcionaba sentido humano a su trabajo y, a la vez, protección y defensa. La época actual no

conoce una estable y auténtica solución. Como dice Paul Louis, «la época de los burócratas y organizadores no será conocida, ciertamente, como la más próspera y propicia para el trabajador humilde» [106].

En mi experiencia sólo me ha ofrecido la realidad presente un caso que permita entrever una posibilidad de solución. Se trató de establecer una gran fábrica en una comarca regida por una mancomunidad de Ayuntamientos. La materia prima de esa fábrica habrían de ser aprovechamientos forestales, y los bosques eran propiedad de los Ayuntamientos. Ellos habrían de ser, por tanto, los vendedores. La Mancomunidad, que poseía en este caso un poder —el económico— supo imponer unas condiciones para la instalación —el empleo de vecinos de aquellos pueblos, suministro de víveres a los obreros, etc.—, y, con vistas a poder defender a los vecinos en el futuro, impuso una periodicidad en la venta de sus bosques, de la que dependería la suerte de la industria.

Esto no es, ciertamente, más que un caso aislado favorecido por una circunstancia. Pero imaginemos una sociedad formada enteramente de autonomías sociales fuertemente institucionalizadas [107]. Cada hombre, vinculado en ella a un patrimonio familiar, sería por ello mismo vecino de un municipio poseedor de un patrimonio comunal, y miembro de un gremio y cofradía, etc., y contaría así con diversas posiciones y baluartes tras los que defenderse de la explotación y la injusticia, procedan del poder del dinero o del poder del Estado.

La sociedad estructurada en instituciones de este

género posee, además, el hábito de asociación, creador de formas nuevas de cooperación y de defensa. Y el hombre que nace y vive en su seno adquiere conciencia concreta de sus posibilidades de lucha y una visión alegre y humana de su poder personal y social, así como del puesto que tiene en la sociedad. En su espíritu no puede prender la sensación de impotencia ni la de indiferencia social que sigue a una concepción fatalista, como tampoco las ideologías totalizadoras y anárquicas de los revolucionarios. De aquí que tanto la revolución industrial como la política necesitaron para triunfar socialmente de la destrucción de esa red de instituciones autonómicas y concretas.

«Remedio necesario —dice Minguijón— es el localismo cultural impregnado de tradición y fundado sobre una difusión de la pequeña propiedad. Este localismo sostiene una continuidad estable frente a la anarquía ideológica que dispersa a las almas.»

IX. CONTINUIDAD Y ORTODOXIA

«Sólo respetando las agregaciones históricas y dejándoles la libertad de ordenarse según sus afinidades y necesidades se reconciliarán individualismo y colectivismo.»

MAURICIO BARRÉS

Vázquez Mella fué, como puede deducirse del camino recorrido, no sólo el *cantor* y el *verbo* de la Tradición, como tantas veces se le ha llamado, sino también el *logos* que, aun en términos oratorios y casi improvisados, hizo explícito y coherente todo un

sistema de ideas que hasta él permanecieron más vividas y sentidas que comprendidas.

Sin embargo, bajo la forma del más cálido de los elogios a su personalidad y a la originalidad de su obra, se ha introducido muy a menudo una afirmación que atenta fundamentalmente a la auténtica significación de su obra y al sentido profundo de lo que él defendió. Mella —se ha dicho— forjó todo un sistema político sobre distintos motivos y aspectos de la sociedad medieval, e injertó todo este contenido doctrinal en un partido meramente dinástico —el Carlismo—, supervivencia del absolutismo del siglo XVIII. Según esta visión de las cosas, la figura de Mella queda realzada como restaurador de nuestro antiguo espíritu nacional, pero a costa de que su posición se vea reducida a una ocurrencia más entre las de nuestro abigarrado siglo XIX. Nuestras luchas civiles —esas que para Menéndez Pelayo eran el único dato para encontrar todavía virilidad en nuestro pueblo— [108] quedarían así privadas de su sentido religioso y doctrinal, y el Carlismo desconectado de su continuidad con el espíritu de nuestra antigua y gloriosa Monarquía.

Ya el propio Mella hubo de enfrentarse con esta oscura afirmación en el Parlamento, en una rectificación que se halla recogida en sus obras bajo el título *No hay cambio sustancial en el Carlismo* [109]. «Su Señoría —dice, contestando a un diputado— nos considera como si fuéramos (los carlistas) la evocación de un sepulcro de la Edad Media, como si hubiéramos surgido de improviso en la sociedad y viniéra-

mos de un osario donde están para S. S. las instituciones que pertenecieron a otros épocas. Y afirma Su Señoría que vengo yo a hacer una evolución en el Carlismo, y que se asombrarían los carlistas de hace cincuenta años si oyeran que yo hablaba de la Monarquía representativa y de la Monarquía federal, es decir, no centralizadora...; que yo represento, en fin, una evolución que viene a trasformar el programa del partido carlista... Pero S. S. puede haber encontrado, no ciertamente el origen histórico, pero sí el origen oficial de esta Comunión Tradicionalista, y podría haberlo encontrado en el reinado de Fernando VII cuando, a los proyectos para las Cortes de 1812 representaba nuestros principios Jovellanos en los apéndices a la Memoria de la Junta Central, y en sus escritos políticos Capmany, como el barón de Eroles defendió el programa fuerista y regionalista (en la guerra de la Constitución)» [110].

El mismo argumento se ha repetido después mil veces, porque con él se ha pretendido siempre el mismo objeto: justificar cualquier postura política sin dejar de aceptar los principios fundamentales de nuestra fe y de nuestra tradición nacional. Pero a poco que se examine en sus fuentes nuestra historia de los últimos siglos, se llegará a esta opuesta conclusión, que estimo realmente esperanzadora: nuestro país es quizá el único donde lo que podríamos llamar, en términos generales, tradicionalismo, no es una reconstrucción artificial ni una posición erudita, sino una continuidad viva y actuante, enraizado en el pueblo mismo, y realizada a través de toda una

epopeya bélica de resistencia nacional que se ha prolongado hasta nuestros días. En la guerra de 1793 contra la Revolución francesa, en la Independencia, en los realistas durante las luchas de Fernando VII, y en los carlistas a través de las sucesivas guerras civiles, pueden hallarse de un modo explícito y entusiasta los mismos ideales y sentimientos que más tarde habrían de inspirar la palabra de Vázquez Mella o la pluma de Menéndez Pelayo. Es decir, que nuestro tradicionalismo no es una restauración teórica, sino un espíritu nacional vivo y concreto, con todas las inmensas posibilidades que para el futuro se desprenden de ello.

Mella, en nuestra opinión —y en la suya propia—, no hizo más que beber en un gran río que es el tradicionalismo español, y, sobre esa fuente de inspiración, hizo explícito lo que estaba oculto, sistematizó lo que estaba diseminado, movió voluntades y avivó conciencias. Pero nada fué Mella menos que un erudito: difícilmente con su contextura mental hubiera podido forjar una reconstrucción arqueológica en el terreno político. A Mella no se le puede comprender en fuentes bibliográficas estrictas, porque apenas existen, sino en su propia personalidad y en el ambiente que le envolvió: aquel carlismo de fines de siglo con la grandeza y la amargura infinitas de la segunda guerra perdida.

Para Mella el Carlismo se identifica con la única y verdadera España que ha perdurado, y la ortodoxia es su gran fuerza, como lo es del legitimismo. El Carlismo, para él, ha existido siempre, era el tron-

co de donde se separaron todas las ramas de la escisión nacional: cualquier intento, por tanto, de atribuir a Mella la paternidad del *carlismo tradicionalista,* vacía automáticamente de sentido y de verdad a su obra.

«Nosotros —concluye en uno de sus discursos parlamentarios— queremos la voluntad nacional representada en las tradiciones de la patria y en las instituciones sociales que las expresan y las simbolizan; y por eso, para defenderlas, estamos aquí (en el Parlamento). Para que nosotros hayamos muerto, *hay que enterrar antes al espíritu nacional,* reflejado en esas tradiciones; y eso no puede hacerse sin sepultar a España» [111].

Por los cauces, pues, de la estricta continuidad y de la ortodoxia hemos visto extraer a Mella todo un sistema político animado por el espíritu de nuestra tradición, que se presenta, en su obra, bajo un aspecto viable, prometedor y alegre: la unión de todos en la lealtad a nuestra fe, la revitalización de nuestras energías asociativas y políticas.

Queda, sin embargo, considerar una última y decisiva perspectiva de futuro, que es el *to be or not to be* de todos los españoles: Es preciso reconocer —lo hemos destacado reiteradamente—que la España de nuestra época presenta una estructura socialmente en ruinas; poco o nada queda del sistema político institucional de nuestra tradición. Tampoco puede negarse que la batalla contra las fuerzas espirituales que minaron la Cristiandad, si en siglos pretéritos se libró fuera de nuestra peninsula y en ella entre-

garon nuestros mayores vidas y poderío, hoy —y desde hace más de un siglo— se riñe dentro de nuestro propio suelo. Es decir, que no es ya lucha contra los herejes del centro de Europa ni contra la Revolución francesa o el napoleonismo, sino guerra civil entre españoles. En estas condiciones, ¿será llegado el momento, mirando al futuro, de renunciar a toda idea de fe común o empresa trascendente, y organizarse en un practicismo neutral y activista? Pongamos en relación, como último aspecto, la actitud ante el porvenir que adoptan Mella y el Carlismo con las otras actitudes que a ella se oponen: ante todo con esta que se ha llamado de la secularizacón o *europeización*.

Allá por sus mocedades pronunció Ortega y Gasset una conferencia en la sociedad liberal «El Sitio», de Bilbao, bajo el título «La Pedagogía social como programa político». Esta sociedad, cuyo nombre recordaba el frustrado sitio de Bilbao por los carlistas, tenía a su entrada un pintoresco letrero en placa dorada, en que se leía:

«PROHIBIDA LA ENTRA-
DA A LOS CARLISTAS.»

En aquella conferencia de Ortega y Gasset se hubiera podido fijar también ese límite imperativo, a modo de un Rubicón que por siempre separará dos actitudes esencialmente diferentes ante la vida y el futuro. Eran sus primeras palabras sobre el concepto

de España *como problema* —idea que ha tenido dilatadas repercusiones—, y terminaba entonando un himno a la *europeización*, esa palabra que a Mella «apestaba y hería como ninguna otra».

España, según el conferenciante, «es un dolor enorme, difuso: España no existe como nación. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor...» Esos tres siglos se inician, sin duda, con la inmensa equivocación de vincular la suerte de la patria con la defensa del catolicismo en las guerras de religión, y terminan en «el abismo de dolor de aquel año tristísimo de 1898». «Si sentimos que es España un pozo de errores y dolores, nos aparecerá como algo que debe ser de otra manera: España es, pues, un problema.»

La idea central de aquella conferencia, es decir, la solución orteguiana a ese amargo problema que es España se expresa en una imagen rural: La sociedad no es originariamente una comunidad de sentimientos o gustos... Imaginemos un pueblo dividido en rivalidades y banderías. Lograd que en él un buen número de vecinos se interese por nuevos métodos de cultivo, que lleguen a ver en ello una grande y fecunda tarea: las divergencias desaparecerán o se purificarán, se reducirán las luchas, y aquella colectividad se salvará en *la vida de las cosas* y del quehacer comunitario. Del mismo modo, España, campo inmenso de negaciones mutuas, lugar común de todos los apasionamientos individuales, se salvará cuando «en las clases directoras, dentro de veinte años, haya un buen número de españoles ac-

tivos en el trabajo de su ciencia: ellos, aunque tengan opiniones distintas, coincidirán siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales».

Este quehacer redentor no ha de ser, sin embargo, el activismo que puede recetarse a un maníaco depresivo, ni tampoco el trabajo ciego y obligado, la pasiva cooperación, del esclavo que no participa en el fin de la obra que realiza. Ha de ser, según Ortega, un activismo penetrado de sentido social, es decir, consciente del ensamblaje de toda la obra de la sociedad. Para ello es indispensable la difusión de la *cultura*, de una cultura socializada, *laica* (de *laos*, pueblo), igualitaria, esto es, sin distinción de clases sociales ni de confesiones religiosas. Es cierto, en su opinión, que la religión posee ciertos valores de sociabilidad, pero, ¿cuántas veces no ha perturbado la paz de la tierra? Además, cuanto la religión pueda dar socialmente, lo da la cultura más enérgicamente. Pero lo que es claramente antisocial son las iglesias particulares, causas de división y apasionamientos. La España futura —concluye el conferenciante— ha de ser una gran democracia laica, una escuela de humanidad. Esta es la tradición que nos propone Europa. Y así, el problema que es España encontrará en Europa su solución: regeneración es inseparable de europeización.

Después del camino que hemos recorrido, los términos que emplea Ortega y Gasset nos aparecen en su verdadera dimensión: *Cultura laica* es la actitud esteticista, estrictamente humana, que se opone al

trascendentismo de la actitud religiosa ante la vida. *Europa* es el orden neutro, de convivencia de grupos heterogéneos, que sustituyó a la unidad estructural de la Cristiandad después de la paz de Westfalia. *Europeizarnos,* en fin, quiere decir rendirnos pacíficamente, después de dos siglos y medio, a cuanto combatimos en las guerras de religión, a cuanto ha encendido la lucha civil y el espíritu de cruzada de un siglo a esta parte. Con otras palabras, renunciar a nuestra fe, liquidar nuestra cultura e incorporarnos al ambiente políticamente laico de la Europa moderna.

Felizmente —si no para nuestro hoy, para nuestra esperanza al menos— esto no se ha realizado, ni podría realizarse. Como dice Menéndez Pelayo: «Un pueblo viejo no puede renunciar a su cultura sin extinguir la parte más noble de su vida y caer en una segunda infancia, muy próxima a la imbecilidad senil» [112]. A los veinte años de aquella conferencia no había entre nosotros esa generación de sabios religiosamente neutros, entregados a una obra meramente científica y aséptica. Antes al contrario, había estallado de nuevo la guerra interior con la fe de los mejores tiempos, y en un plano, esperamos, definitivo. Y fueron los requetés los que, después de romper el cinturón de hierro de Bilbao, arrancaron de aquella sociedad «El Sitio» la lápida que prohibía la entrada a los carlistas, y la llevaron como símbolo y trofeo al museo de guerra de Pamplona.

De aquella conferencia sólo una afirmación queda, a mi juicio, convincente: la de que los españoles

hemos de salvarnos en la actividad. En la fe y en la actividad, diría yo; o, mejor, en una actividad fundada en la fe. No se producirá la salvación colectiva mientras vivamos entregados a logomaquias y conceptos abstractos. Es preciso darse a una amplia, generosa, obra de restauración política e institucional que se guíe por esa fe y por ese espíritu. Ella dará contenido y localizará nuestra vida, dispersa y anhelante, en unas realidades cálidas, concretas y profundamente nuestras, que, en su autarquía y eficacia, serán el hogar de todos: de los creyentes, por la fe que las inspira, y de los que perdieron la fe, por encontrar en ellas la tradición común y un medio humano y cordialmente amable.

* * *

Esto nos lleva a considerar, por fin, otras actitudes ante el futuro nacional que, aun sostenidas por quienes poseen una conciencia católica de la vida, difieren, sin embargo, de la que adopta Mella y el tradicionalismo político.

Dos posiciones teóricamente opuestas pueden señalarse entre los católicos de hoy, cuando, a siglo y medio de la revolución, se vive políticamente sobre un suelo construído de diversos estratos revolucionarios. Para una de estas actitudes *todo está bien* en política, porque este orden de cosas es esencialmente ajeno a la conciencia religiosa y a la valoración que ella pueda dictar. Quienes así piensan procuran minimizar el hecho religioso hasta reducirlo a la inti-

midad de las conciencias; y, en materia política, hacen suya la causa del liberalismo que garantiza la libertad individual para cualquier profesión y práctica de fe. Según esta opinión, cualquier régimen político o modo de gobierno puede ser bueno si lo son quienes en su seno gobiernan. El problema no es político, sino humano. *Propagar* e *influir* serán sus dos consignas fundamentales. Propagar, primero, el espíritu cristiano en las almas, y hacer, después, que estos cristianos *influyan* dondequiera que su vida radique para la cristianización y saneamiento del ambiente público. Para los que así piensan, las instituciones políticas y sociales no son, en sí mismas, ni buenas ni malas, sino *indiferentes,* desde una valoración religiosa.

En el extremo opuesto se encuentra la otra actitud, que, como también muy extendida, hemos señalado en el catolicismo de hoy.

Si para la primera *todo está bien* en el orden político, para ésta *todo está perdido* en este terreno. La revolución es, para ella, un hecho consumado, y no se puede pensar ya en la restauración de un orden político y social cristiano. La experiencia demuestra que todo régimen es siempre peor que el anterior: cualquier acción política es, por tanto, no sólo estéril, sino contraproducente. Esta conciencia escéptica y desesperada respecto a cualquier modo de reconstrucción política ha crecido siempre después de los esfuerzos que son, o se consideran, frustrados; y así después de las guerras se observa una proliferación de grupos místicos e iluminados, estricta y cerrada-

mente religiosos, que mantienen una preocupación limitada a su propio espíritu diferencial y a su misión de grupo.

Si ambas actitudes son teóricamente opuestas, llegan en la práctica a idéntica conclusión: la separación neta del orden religioso respecto del político y social, y la renuncia, en este orden, a cualquier empresa de reconstrucción. En su motivación psicológica, también se diferencia el origen de ambas actitudes convergentes: la primera nace generalmente del espíritu acomodaticio y burgués que rehuye una postura de oposición constante o de lucha permanente; la segunda, en cambio, suele brotar de una conciencia atormentada, del esencial desaliento que busca un refugio mínimo y seguro en posiciones estrictamente religiosas.

Frente a ambas actitudes el carlismo de Mella representa la posición clásica y serena, asentada en el recto y constante juicio, actitud de misión íntegra y de esperanza que no depende de ninguna postura psicológica. Mella contestaría a la primera actitud: la conciencia religiosa no es un departamento estanco ni puede reducirse a la intimidad individual. Antes al contrario, es un espíritu de vida que inspira una moral privada y pública, y un principio civilizador que creó todo un orden social y político a lo largo de los siglos cristianos. Ciertamente que el principio religioso no exige ni supone tal o cual sistema político concreto, pero sí inspira una estructura general y conlleva una repulsa terminante de determinados sistemas y tendencias que dominan el ambiente actual

de la mayor parte de los países. Así acontece con el liberalismo democrático y con el socialismo estatista, así con las pasiones nacionalistas y con el espíritu del capitalismo y del colectivismo proletario..., que entrañan graves conculcaciones del espíritu y aun de la fe cristiana.

Y a los segundos les objetaría: no todo está perdido, ni tenemos derecho a llegar a tal conclusión, sobre todo cuando, como acontece en España, hemos asistido a una sucesión de esfuerzos bélicos populares que llegan hasta nuestros días. Como dice Menéndez Pelayo, «los esfuerzos de nuestras guerras civiles no prueban ciertamente falta de virilidad en la raza... Mientras los elementos esenciales de la nación permanezcan los mismos, mientras sea ésta capaz de creer, amar y esperar; mientras su espíritu no se aridezca de tal modo que rechace el rocío de los cielos; mientras guarde alguna memoria de lo antiguo y se contemple solidaria de las generaciones que la precedieron, aún puede esperarse su regeneración; aún puede esperarse que, juntas las almas por la caridad, torne a brillar para España la gloria del Señor y acudan las gentes a su lumbre y los pueblos al resplandor de su oriente» [113].

Concluir la imposibilidad de una restauración social y política sobre bases cristianas, y limitar toda acción posible a un orden meramente individual de apostolado y vivencia religiosa, supone reducir la suerte de los pueblos que constituyeron la antigua cristiandad a una situación muy por debajo de la del mundo infiel en que se ejercen hoy las misiones. La

que pueda ser la vida del tradicionalismo, sólo en él reconocerían a sus hijos nuestros mayores si levantaran la cabeza; y, aunque pudiera desaparecer, sólo en él bendecirá la España futura el eslabón que ha conseguido la supervivencia de la patria y al fundamento de sus posibles prosperidades»[114].

que pueda ser la vida del tradicionalismo, sólo en él reconocerían a sus hijos nuestros mayores si levantaran la cabeza; y, aunque pudiera desaparecer, sólo en él bendecirá la España futura el eslabón que ha conseguido la supervivencia de la patria y al fundamento de sus posibles prosperidades» [114].

que pueda ser la vida del tradicionalismo, sólo en él reconocerían a sus hijos nuestros mayores si levantaran la cabeza; y, aunque pudiera desaparecer, sólo en él bendecirá la España futura el eslabón que ha conseguido la supervivencia de la patria y al fundamento de sus posibles prosperidades» [114].

N O T A S

[1] Véase, como comprobación histórica de esta tesis, mi libro *La primera guerra civil de España*, Madrid, 1950.

[2] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos. Edición Nacional de las Obras Completas*, t. VI, lib. 8, C. 1.

[3] JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, *El sufragio universal* (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero de 1908). *Obras Completas*. Junta del Homenaje a Mella. Madrid, 1932, t. VIII, pág. 202.

[4] VÍCTOR PRADERA. Prólogo al tomo II de las *Obras* de Mella, pág. XIII.

[5] Aun hoy en día, en algunas regiones no forales, como Galicia, sometidas a la rigidez del Código Civil, los campesinos han conseguido conservar los patrimonios familiares

mediante ingeniosas combinaciones con los tercios de mejora y libre disposición.

[6] LUIS HERNANDO DE LARRAMENDI, *La salud de la causa*. Madrid, 1919, pág. 6.

[7] BARÓN DE VOGELSANG, *Politique sociale*, París, 1905, pág. 11.

[8] VÁZQUEZ DE MELLA, *Síntesis de las doctrinas liberales* (Discurso en el Parlamento el 31 de mayo de 1893). *Obras*, t. XI, pág. 43. Puede servir de índice para comprobar la efectiva destrucción de todas las instituciones políticas que no sean el Estado, la desaparición de los derechos de presentación y patronato eclesiástico que, semejantes al que hemos visto, poseía la villa de Roncal, eran infinitos en la antigua España. Hoy, todos han prescrito por abandono, excepto el del propio Estado que, como única institución política que realmente existe, ha cuidado de conservarlo.

[9] BARÓN DE VOGELSANG, *Politique sociale*, pág. 10.

[10] *Ibidem*, pág. 13.

[11] VÁZQUEZ DE MELLA, *El Regionalismo, Filipinas y la alianza inglesa* (Discurso en el Parlamento el 29 de noviembre de 1905). *Obras*, t. VII, pág. 231.

[12] Véase sobre la denominación de *corporativa:* VÁZQUEZ DE MELLA, *El sufragio universal* (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero de 1908). *Obras, t. VIII*, pág. 155.

[13] VOGELSANG, *Politique sociale*, o. cit., pág. 36.

[14] VÁZQUEZ DE MELLA, *Síntesis de las doctrinas liberales* (Discurso en el Parlamento el 31 de mayo de 1893). *Obras*, t. XI, pág. 49.

[15] VÁZQUEZ DE MELLA, *El sufragio universal* (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero 1908). *Obras*, t. VIII, pág. 150.

[16] *Ibídem*, pág. 150.

[17] VÁZQUEZ DE MELLA, *Sobre el Municipio* (Discurso en el Parlamento el 30 de junio de 1916). *Obras*, t. III, pág. 388.

[18] ALDOUS HUXLEY ha imaginado en su novela *Un mundo feliz* lo que será la sociedad del futuro, en la que los ideales igualitaristas serán sustituídos por los de estabilidad y adaptación, hoy olvidados, pero cuya realización por medios estrictamente técnicos corresponderá a un dirigismo universal.

[19] VÁZQUEZ DE MELLA, *El Tradicionalismo* (Discurso en el Parlamento el 30 de mayo de 1893). *Obras*, t. XI, pág. 18. *Síntesis de las doctrinas liberales* (Discurso en el Parlamento el 31 de mayo de 1893). *Obras*, t. XI, pág. 61.

[20] VOGELSANG, *Politique sociale*, o. c., pág. 13.

[21] VÁZQUEZ DE MELLA, *Discurso en el Parque de la Salud de Barcelona* el 17 de mayo de 1903. *Obras*, t. XV, pág. 208.

[22] *Ibídem*, pág. 170.

[23] *Ibídem*, pág. 180.

[24] *Ibídem*, pág. 196.

[25] VÍCTOR PRADERA, Prólogo al tomo II de las *Obras* de Mella, pág. XXI.

[26] WILLIAM JAMES, *Compendio de Psicología*, cap. XI.

[27] BERGSON, *L'Evolution Créatrice*, I.

[28] DILTHEY, *Obras*, cap. III, pág. 274.

[29] *Ibídem*, cap. VII, pág. 252.

[30] VÁZQUEZ DE MELLA, *Discurso en el Parque de la*

Salud de Barcelona el 17 de mayo de 1903. *Obras*, t. IV, pág. 408.

[31] *Ibídem*, pág. 406.

[32] *Ibídem*, pág. 406.

[33] *Ibídem*, pág. 409.

[34] VÁZQUEZ DE MELLA, *Discurso de Santander* en 14 de septiembre de 1916. *Obras*, t. IV, pág. 413.

[35] VÁZQUEZ DE MELLA, *Discurso en el Parque de la Salud de Barcelona* el 17 de mayo de 1903. *Obras*, t. IV, pág. 407.

[36] BERGSON, *L'Energie spirituelle*, I.

[37] He expuesto más extensamente esta idea de Mella en un artículo titulado *El concepto de Tradición en la filosofía actual* (Rev. «Arbor», núm. 8).

[38] VÁZQUEZ DE MELLA, *Crítica del liberalismo* (Discurso en el Parlamento el 3 de marzo de 1906). *Obras*, t. IX, pág. 127.

[39] CHARLES PETRIE, *Modernismo estatal y Tradición*, en «Acción Española», núms. 62-63, pág. 21.

[40] *Ibídem*, pág. 19.

[41] Véase VÁZQUEZ DE MELLA, *El sufragio universal* (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero de 1908). *Obras*, t. VIII, págs. 152 y sigs.

[42] *Ibídem*, pág. 163.

[43] *Ibídem*, pág. 161.

[44] Cit. por G. RENARD, *La Philosophie de l'institution*. Paris, 1939, pág. 59.

[45] Véase ESTEBAN BILBAO, *La idea de orden como fun-*

damento de una filosofía política en V. Mella. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Madrid, 1945.

[46] VÁZQUEZ DE MELLA. *El sufragio universal* (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero de 1908). *Obras,* t. VIII, pág. 162. Sobre esta idea insiste en *Filosofía del Regionalismo* (Discurso en el Parlamento el 18 de junuio de 1907). *Obras,* t. X, pág. 167.

ALBERT CAMUS, en su reciente libro *L'Homme révolté* (París, 1951), defiende, sobre bases existencialistas, la necesidad del institucionalismo local y profesional, como expresión del realismo político y de la verdadera libertad humana frente al absolutismo estatal. «El sindicalismo, como el municipio —dice— es la negación, en provecho de la realidad, del centralismo burocrático y abstracto (pág. 367)». («Por esto, el primer cuidado del Estado racional ha sido destruir la célula profesional y la autonomía comunal (368)». El dualismo que la sociedad humana y la libertad exigen, sólo se logran en la tensión concreta y fecunda que estas autononiías engendran. Frente al totalitarismo ilógico de los existencialismos nazis, y frente al comunismo embozado y vergonzante de SARTRE, la presente obra de CAMUS representa la última y más sincera palabra de un análisis fenomenológico de la *rebelión* existencial.

[47] VÁZQUEZ DE MELLA, *La Monarquía Tradicional* (Discurso en el Parlamento el 30 de junio de 1916). *Obras,* t. III, pág. 376.

[48] *Ibídem,* pág. 377.

[49] *Ibídem,* pág. 378.

[50] *Ibídem,* pág. 377.

[51] JAIME BALMES, *Escritos políticos. La religiosidad de la nación española.* Madrid, 1934, pág. 557.

[52] VÁZQUEZ DE MELLA, Artículo en «El Correo Español» de 6 de enero de 1913. *Obras,* t. IV, pág. 228.

[53] *Ibidem. Obras*, t. IV, pág. 228.

[54] Vázquez de Mella, Artículo en «El Correo Español» de 26 de octubre de 1889. *Obras*, t. XIII, pág. 58.

[55] Vázquez de Mella, Artículo en «El Correo Español» de 6 de enero de 1913. *Obras*, t. IV, pág. 230.

[56] Vogelsang, *Politique sociale*, o. c., pág. 37.

[57] Vázquez de Mella, *La Monarquía Tradicional* (en «El Correo Español» de 27 de mayo de 1890). *Obras*, t. III, pág. 379.

[58] Cit. por Vázquez de Mella, *La Monarquía del pueblo* (en «El Correo Español» de 24 de mayo de 1890. *Obras*, t. III, pág. 381.

[59] Vogelsang, *o. cit.*, pág. 23.

[60] Vázquez de Mella, *De un viaje por Cataluña* (Conferencia en el teatro Goya, de Barcelona, el 5 de junio de 1921). *Obras*, t. XIV, pág. 296.

[61] Véase Vázquez de Mella, *La Monarquía Tradicional* (en «El Correo Español» de 24 de mayo de 1890). *Obras*, t. III, pág. 379.

[62] Cit. por Jean-Jacques Chevalier, *Les grandes oeuvres politiques*. París, 1950, pág. 298.

[63] Véase Vázquez de Mella, *Discurso en el Parque de la Salud de Barcelona* el 17 de mayo de 1903. *Obras*, t. XV, pág. 171.

[64] Véase más extensamente en mi artículo *El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea*, en «Revista Internacional de Sociología», núm. 18.

[65] Charles Maurras, *L'Idée de la decentralization*. cap. V.

[66] Véase VÁZQUEZ DE MELLA, *La Monarquía* (Discurso en el Parlamento el 29 de noviembre de 1905). *Obras*, t. I, pág. 114.

[67] VÁZQUEZ DE MELLA, *Discurso de la Semana Regionalista de Santiago* el 31 de julio de 1918. *Obras*, t. XXVII, pág. 301.

[68] Véase VÁZQUEZ DE MELLA, *De un viaje por Cataluña* (En el teatro Goya, de Barcelona, el 5 de junio de 1921) *Obras*, t. XIV, pág. 306.

[69] VÁZQUEZ DE MELLA, *Discurso de la Semana Regionalista de Santiago* el 31 de julio de 1918. *Obras*, t. XXVII, pág. 295.

[70] VÁZQUEZ DE MELLA, *Libertad y Regionalismo* (Conferencia en el Círculo Tradicionalista de Bilbao el 23 de abril de 1917). *Ibídem*, pág. 160.

[71] *Ibídem*, pág. 162.

[72] VÁZQUEZ DE MELLA, *Los tradicionalistas y el Regionalismo* (En «El Correo Español» de 14 de junio de 1893). *Ibídem*, t. XXVI, pág. 3.

[73] RAMÓN NOCEDAL, *Obras Completas*, t. II, pág. 93.

[74] VÁZQUEZ DE MELLA, *Libertad y Regionalismo* (Conferencia en el Centro Tradicionalista de Bilbao el 23 de abril de 1917). *Obras*, t. XXVII, pág. 166.

[75] RAMÓN NOCEDAL, *Obras Completas*, t. II, pág. 117.

[76] Cit. por ADOLPHE GASSER, *L'Autonomie communale et la reconstruction de l'Europe*. París, 1948.

[77] MENÉNDEZ PELAYO, en «Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo», núm. 3 de 1919, pág. 115.

[78] VÁZQUEZ DE MELLA, *La Iglesia independiente del*

Estado ateo (Discurso en el teatro de Santiago el 29 de julio de 1902). *Obras*, t. V, pág. 330.

79 He tratado más extensamente esta cuestión en el artículo *Patriotismo y Nacionalismo* (Rev. «Cristiandad», núm. 160). Barcelona, 1950.

80 VÁZQUEZ DE MELLA, en «El Correo Español» de 7 de septiembre de 1896. *Obras*, t. XIII, pág. 120.

81 VÁZQUEZ DE MELLA, *El Municipio* (Discurso en el Parlamento el 30 de junio de 1916). *Obras*, t. III, pág. 392.

82 RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*. Madrid, 1934, pág. 302.

83 ERNEST BARKER, *La organización constitucional de la Gran Bretaña*.

84 Véase VÁZQUEZ DE MELLA, *De un viaje por Cataluña* (Conferencia en el teatro Goya, de Barcelona, el 5 de junio de 1921). *Obras*, t. XIV, pág. 296.

85 *Ibidem*. *Obras*, t. XIV, pág. 297.

86 VÁZQUEZ DE MELLA, *La política tradicionalista del Cid* (Discurso en el Círculo Tradicionalista de Burgos el 8 de agosto de 1921). *Obras*, t. XIV, pág. 207.

87 VÁZQUEZ DE MELLA, *La Monarquía Carlista* (en «El Correo Español» de 20 de diciembre de 1889). *Obras*, t. XVI, pág. 8.

88 *Ibidem*, pág. 11.

89 VÁZQUEZ DE MELLA, *Síntesis de las doctrinas liberales* (Discurso en el Parlamento el 31 de mayo de 1893). *Obras*, t. XI, pág. 74.

90 *Ibidem*, pág. 74.

91 VÁZQUEZ DE MELLA, *El Regionalismo, Filipinas y la*

alianza inglesa (Discurso en el Parlamento el 29 de noviembre de 1905). *Obras*, t. VII, pág. 209.

[92] VÁZQUEZ DE MELLA, *Síntesis de las doctrinas liberales* (Discurso en el Parlamento el 31 de mayo de 1893). *Obras*, t. XI, pág. 71.

[93] VÁZQUEZ DE MELLA, *Filosofía del Regionalismo* (Discurso en el Parlamento el 18 de junio de 1907). *Obras*, t. X, pág. 197.

[94] VÁZQUEZ DE MELLA, *Afirmaciones patrióticas* (Discurso en el Parlamento el 30 de junio de 1916). *Obras*, t. X, pág. 320.

[95] VÁZQUEZ DE MELLA, *Filosofía del Regionalismo* (Discurso en el Parlamento el 18 de junio de 1907). *Ibídem*, págs. 197 y sigs.

[96] *Ibídem*, pág. 202.

[97] Buena parte de la obra de Mella se dedica a la crítica de esta actitud falta de fe, muy en especial de la llamada *táctica* de la escuela demócrata-cristiana, que, en busca siempre del *bien posible* y del *mal menor*, ha hecho fracasar en todas las situaciones una verdadera y eficaz labor restauradora. (Véase *Discurso del Congreso Compostelano*, *Obras*, t. III, pág. 120.)

[98] VÁZQUEZ DE MELLA, *El sufragio universal* (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero de 1908). *Obras*, t. VIII, págs. 166 y 167.

[99] *Ibídem*, pág. 167.

[100] VÁZQUEZ MELLA, *Discurso en el Parque de la Salud de Barcelona* el 17 de mayo de 1903. *Obras*, t. XV, pág. 180.

[101] BERTRAND JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*. Genève, 1945, págs. 424 y sigs.

[102] JEAN-JACQUES CHEVALIER, *Les grandes oeuvres politiques*. París, 1950, pág. 399. Véase, asimismo, P. DUCLOS, *L'Evolution des rapports politiques depuis 1750*. París, 1950. En esta obra compara la situación actual de Europa con los terrores que precedieron al año 1000 (págs. 331 y sigs.).

[103] ROLAND MASPÉTIOL, *L'Etat devant la personne et la société*. Paris, 1948.

[104] He tratado más extensamente las posibilidades actuales del federalismo en el artículo *Los dos federalismos*, publicado en la revista «Cristiandad», núm. 192. Barcelona, 1951.

[105] VÁZQUEZ DE MELLA, *De un viaje por Cataluña* (Conferencia en el teatro Goya, de Barcelona, el 5 de junio de 1921). *Obras*, t. XIV, pág. 299.

[106] PAUL LOUIS, *La condition ouvrière en France depuis cent ans*. París, 1951.

[107] Véase la idea de una institucionalización del campesinado en la obra de ROLAND MASPÉTIOL, *L'Ordre eternel des Champs*. París, 1946.

[108] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos*. Epílogo.

[109] VÁZQUEZ DE MELLA, *Síntesis de las doctrinas liberales* (Discurso en el Parlamento el 31 de mayo 1893). *Obras* t. XI, pág. 81.

[110] Véase en el mismo sentido, su contestación a un artículo del periódico «El Resumen», en *Obras*, t. XVI, pág. 6.

[111] VÁZQUEZ DE MELLA, *Defensa de la libertad contra el liberalismo* (Réplica a Salmerón en el Parlamento en 12 de mayo de 1898). *Obras*, t. XI, pág. 202.

[112] MENÉNDEZ PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica*, pág. 364.

[113] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos*. Epílogo.

[114] LUIS HERNANDO DE LARRAMENDI, o. c., pág. 7.

I N D I C E

Este libro se acabó de imprimir en Madrid, en los talleres de Estades, Artes Gráficas, calle de Evaristo San Miguel, 8, el día 11 de octubre de 1953, víspera de la fiesta de Nuestra Señora del Pilar